

幻の本質 – 『中観莊嚴論』63偈

中 沢 中

◎0. 主題と方法

ネパールで、あるケンポより二ヶ月程『¹ 中観莊嚴論ミパム註』を学んだ。不明な点が二つあった。一つは第1偈の論証式は所依不成(*āśrayāsiddha*)か? であった。これは既に学会でも² チベットでも緻密に論じられ、再考の要なしとさえ思われた。もう一つは第63偈をどう解釈したらいいか? であった。これは世俗、経験、本質、意味について中観派の見解を示す重要な文でありながら、管見の限り、ほとんど問題にされていない。そこで少々分析考察を試みる。

『中観莊嚴論』は第1偈で離一多論証式を提示し、第2-62偈でその正当性を裏付けるとともに諸々の物事が単一、あるいは複合的に成り立つと考える諸實在論・邪見を次々に論破する。これこそ戲論寂滅・増益断除・破邪顕正という中観の核心なのだが、およそ思いつく見解、存在論を否定された私たちは、今経験している諸現象、諸知覚をつかみ取り、把握する見方・考え方を壊され、概念を奪われ「では、この知覚・経験・現象は何か?」といった疑問が自ずと湧き起こる。それに答えるように次の第63偈が述べられる。

¹ 1876年31才著。MHTL-no.3378, Schuh-no.123. 1.キエンツェー版全集LCCN85904270, v.13のデルゲ版, 1985, pp.1-415, 208ff.; 2.カジ版全集LCCN72906838, v.12, 1976, pp.1-415, 208ff.; 3.1980年以前版本:東洋文庫蔵外768, 425p., 210ff. par byang(f.210): rdzong snang rin po che(1930-1987);4.デリー版LCCN76905315, 1976, 415p. (未見) 5.LCCN77902883, 1977, 361p., 181ff. (未見) 6.四川版ISBN7540905190, 1992, pp.1-498; 7.ナムドゥルリン版: Bylakuppe, 1998, 418p.; 8.ベナレス版: [NSWC, Sarnath,] 1999, 414p.; 9.カトク120巻本『ニンマ・カマ』TBRC: W25983, 1999, v.47, pp. 25-684, 312ff.; 10. 青海版ISBN7542011006, 2005, 454p. (未見) 11.四川版全集TBRC:W2DB16631, 2007, v.13, pp.333-746, 206ff. (未見)の十一本を確認。二英訳: Thomas H. Doctor, *Speech of delight*, Snow Lion, 2004 (原本対照) Padmakara Translation Group, *The adornment of the middle way*, Shambhala, 2005; 索达吉堪布(1962生)漢訳: <http://www.zhifeifw.com/book/zhongguanzyis/01.htm>; cf. Georges Dreyfus, *The Svatantrika-Prasangika distinction*: LCCN2002151800, pp.317ff.

² 『中観莊嚴論』が所依不成でない理由を論ずるものは、生井智紹『輪廻の論証』東方出版、1996、103-8頁のみしか見いだせなかった。一方、蓮華戒菩薩などの所依不成回避については多くの学者が論じている。例えば一郷正道「カマラシーラによる所依不成回避の方法」『インドの文化と論理: 戸崎宏正博士古稀記念論文集』九州大学出版会、2000、425頁以下。

དེམྱུར་དངོས་པོ་འདི་དག་ནི། ། ལུན་ཇོ་བ་པ་ཉིད་[K: ཁོ་ན་འི་]མཆོན་ཉིད་འཛིན། །
གཡ་ཏེ་འདི་དག་དོན་[K: བདག་ཚོན་]འདོད་³ ན། །དེ་ལ་བདག་གིས་[K: གི་]ཅི་ཞིག་བྱ། །⁴

それゆえ、これらの物事は、ただ世俗の性質を持つ。

もし、これらを対象と考えるなら、それを私がどうしよう？⁵

「この知覚・経験・現象」は、単なる世俗の性質を持った対象なのである。それは理解できる。仏教徒なら自然な解釈だ。諸註もほぼ同様の解釈である。問題は「対象」の解釈だ。この読みによって我々が知覚・経験、ものの本質・意味をどう捉えるかが一変する。一方に此縁性・縁起・仮設に基づき幻の本質・本体と捉える中観派の伝統があり、もう一方に対象を勝義の自相や実在と捉えるアビダルマ、論理学派などの伝統がある。先行研究が指摘するようにユガ行中観派と呼ばれる寂護菩薩は、中観・論理の伝統を統合した。それに異論はない。

しかし、諸註釈者の間で論理学説をどの程度導入するかの差異があり、解釈は錯綜し、対象をどう捉えるかも様々である。管見の限り、この点は全く解明されていない。そして、この点こそが中観の解釈を分ける重要な意味を持つのである。その意味の解明が、この考察の第一主題である。

それを読み解くために先ず『中観莊嚴論自註』が、ものの本質・意味・本体をどう捉えていたかを中観の伝統説・此縁性と比較しながら確認する。次に『中観莊嚴論自註』に忠実で最も詳細な『ジャングン・ミパム註』によって補足する。論理学派とアビダルマ、中観派、ジェ・ツォンカパの自相用法を概観して『蓮華戒釈』での論理学説の導入を確認する。新資料『教次第』を分析する。そこで批判される寂護菩薩・如幻説も検討する。その際に、この分野において今まで研究対

³ cf. 辛嶋静志「一闡提(icchantika)は誰か」『法華経と大乘經典の研究』山喜房佛書林、2006

⁴ 一郷正道『Madhyamakalamkara』文栄堂、1985、p.cxxv; 中華大藏經、第62巻、p.901; 金写: sa, f. 59b; 四川版ISBN7540905190, p.10; K: カトク120巻本『ニンマ・カマ』TBRC: W25983, v.47, p.17.

貴重書と喧伝される**西藏大藏經 清雍正刻本240巻本**、徳格印經院、2004は、一部照合しただけであるがデルゲ版経部・論部にデルゲ版『ニンマ・ギューブム』(LCCN82900981) 58巻本『ニンマ・カマ』(LCCN82900981)を合本した台北版西藏大藏經(LCCN2001341561)と同然、但し『ニンマ・カマ』を除いたもののよう羊頭狗肉、参照する価値は低い。『ニンマ・ギューブム』『ニンマ・カマ』については拙著「東洋文庫のチベット仏教文献」『東洋文庫書報』40, 2008.

⁵ 一郷訳: 『中観莊嚴論の研究』文栄堂、1985、160頁。一郷訳に対する批判: 松本史朗「後期中観思想の解明にむけて」『東洋学術研究』1986、183頁: http://www.totetu.org/h/h_01_1.html 松本批判に対する回答: 一郷正道「瑜伽行中観派の思想」『仏教学セミナー』45、1987 で総論的に反論されているが63偈への言及はない。生井1996、107頁。一郷・生井訳は一致し、一郷校訂・訳を松本氏は批判するが誤解と薄弱な根拠に基づくものである。その根拠は後述註43。

象とならなかった諸ニンマ文献も用いる。次に『タルマ・リンチェン覚書』の解説に必要なゲルク勝法を概観し、そのゲルク的前提から読みかえられた『中観莊嚴論』解釈を確認する。最後に新資料『チャバ註』の解釈を概観する。

以上の分析によって第63偈を解釈する各文献が対象・本体・意味をどう捉えていたかを総合的に判断し、その意味・差異を明らかにする。

◎1. 『中観莊嚴論』における幻の本質

では自註を見よう。下線部は偈頌対応語。 []: 異読、筆者補足

+ : 追加 - : 脱落 ? : 判読不明。

དེ་ཕྱིར་དངོས་པོ་འདི་དག་ནི། །ཀླན་ཇོ་བ་ཁོ་ནའི་མཚན་ཉིད་འཛིན། །

གལ་ཏེ་འདི་དག་དོན་འདོད་ན། །དེ་ལ་ཁོ་བོས་ཅི་ཞིག་བྱ། །

ཇི་སྐད་བཤད་པའི་རིགས་པ་དག་གིས། །དངོས་པོ་ཐམས་ཅད་ནི་བརྟག་[G:ལྟག་?]མི་བཟོད་པའི་ཕྱིར་མ་
བརྟགས་ན་ཉམས་[G:+ཉམས་]དགའ་བ་ཁོ་ནའི་བདག་ཉིད་ཀྱི་ངོ་བོ་འཛིན་ཏེ། །སྤྱི་མཐོང་གྲུང་པོ་ཆེ་དང་རྟ་དང་མི་
ལ་སོགས་པ་བཞིན་ནོ། །གལ་ཏེ་རྟ་མ་པ་དེ་ལྟར་གཞན་གྱིས་མ་བཅོས་པའི་དངོས་པོ་ཐམས་ཅད་ངོ་བོ་ངེས་པར་
འཛིན་པར་འདོད་ན་དེ་ལ་ཁོ་བོས་དགག་ཏུ་ཅི་ཡོད། ། དེ་དག་གིས་དངོས་པོའི་ངོ་བོ་འདི་བདག་ཉིད་ཀྱིས་རང་
གིར་བྱས་ཀྱི། །འདི་ནི་སྤྱད་དག་གིས་ཀྱང་ལྷགས་ཀྱི་མེད་པའི་འདོད་པས་འདི་དག་ལ་གཞག་པ་མེད་དོ། །⁶

上述 [第1-62偈] の論理ゆえ物事全ては[實在・実体]還元できないので、ただ分析考察せず受け入れるべき本質⁷としての本体を持つ。例えば幻の象や人馬などのように。もし、そのように他 [妄想・戯論] によって改変されていない物事一切を本体と認定すると考えるなら、それを私が何で否定しよう？ それら [の考え・認識] がこの物事の本体 [火] を本質 [熱さ] によって [火] ⁸ そのものとするが、これは誰にとっても牽強附会のない [常識的認識] 考えなのだから、これらを [實在論的本質的に] 定義することはない。

本偈の訳は既に提示した。テキストは 'di dag、各版本にも異読はない。

ab句を自註は、第1-62偈で論証されたように物事は分析すれば實在や実体としての本体などなく空であるが、世俗として幻のような本体・本質を持っていると敷衍している。これがこの小論のタイトル「幻の本質」に他ならない。

⁶ 一郷196頁；

中華大藏經、第62卷、940頁；

G: 金写: sa, f.81b.

⁷ 「ただ分析考察せず受け入れるべき (avicāraika-ramaṇīya) 本質」は◎9.で後述する『メノン』で言葉が慣用通り用いられる「幻の本質」であり、逆にソクラテスやクリプキ等のように分析考察して實在論的本質主義的に言葉を定義できないことを見事に術語化したものと思われる。

⁸ [熱さ] [火] 等の喩例を補ったのは『明句論』ad 15-2, ジャンゲン・ミバム註に依る。cf. 岩田孝「世尊は如何にして公準(pramana)となったのか」『駒澤短期大學佛教論集』6, 2000, pp.4f.

◎1.1. 無分析の本体 幻の本質

この意味を理解するために類似表現を見てみよう。例えば『金剛般若経』中村訳「如来が現に覚り示された法には、真実もなければ虚妄もないのだ」⁹の「虚妄」を弟子である蓮華戒菩薩が注釈する以下の箇所にはそれは見られる。

རི་ཁོང་གི་རྩ་བ་ཞིན་དུ་ཤིན་དུ་མེད་པའི་ཕྱིར། བརྟན་པ་ཡང་མེད་དེ་
མ་བརྟགས་པའི་དོ་བོར་སྐྱུ་མ་བཞིན་དུ་སྣང་བའི་ཕྱིར་རོ། །¹⁰

「兎の角のように全く存在しないから虚妄である」のでもない。

なぜなら、無分析の本体として幻のように現れるからである。

「兎の角のように全く存在しない」は自註「物事全ては還元不可能」に対応する。しかしながら無自性空の誤解である絶無・虚無を意味する。蓮華戒菩薩が、なぜ新概念の虚無を述べるかは◎4.で明らかになる。「虚妄」といっても、全く存在しない虚無ではなく「無分析の本体として幻のように現れる」のである。これは自註「無分析で受け入れるべき本質・本体を持つ。例えば幻の象や人馬などのように」に相当し、知覚・体験する諸現象は分析考察しなければ「無分析の本体」常識的習慣的にそのようなものであるとされている幻の本質を持つ、あるいは認識すると解釈している。一見すると寂護・蓮華戒両菩薩は同じ見解である。

この「無分析の本体」¹¹は以下『入菩提行論註』の文にも見られる。

bhagavataivedaṃpratyayatā-[B: bhagavataiva idaṃpratyayatā-]mātra-lakṣaṇaḥ kārya-
kāraṇa-bhāvo 'pi darśita eva | ayam api ca saṃtānasyety anena [B*: saṃtāna eka ity

⁹ 岩波文庫 Conze no.17d 「如來所得阿耨多羅三藐三菩提。於是中無實無虛」大正8, 751上中

¹⁰ 中華大藏經、v.56, p.1432;

ACIP: TD3817, f. 248b.

¹¹ 諸目録によれば『中觀莊嚴自註』はシーレンドラボーディ、イエーシェーデ（中華：上1049, 下1294; ACIP: TS4569, f.145a; TD4569, f.438a）あるいはペルツェク・ラクシタ（プ: f.91a; ダ: f. 86b; 中華：下244, 565）訳とされる。

『金剛般若経註』はマンジュシュリー、ジナミトラ、イエーシェーデ（プ: f.88a; ダ: f.84a; 中華：上1038, 下238, 559, 1284; ACIP: TS4569, f.141b; TD4569, f.433b）訳とされ、敦煌文書IOL Tib J 177に一致する。

『入菩提行論註』はスマティキールティ、マルパ・チューキ・ワンチュク翻訳官(1042-1136)、ニャク・ダルマタク(11c)訳（プ: f.90b; ダ: f.86a; 中華：上1047, 下243, 564, 1293; ACIP: TS4569, f. 144b; TD4569, f.437b）とされる。『金剛般若経註』での原語が anirūpita-svarūpaḥ でない可能性があるとしても意味的に同一概念と考える。

プ：プトゥン論部目録/東北5205； ダ：ダツェパ論部目録/東北5249； 中華：『丹珠尔』対勘本原版目録汇编：中華大藏經(ISBN7800577856)は、デルゲ、北京、ナルタン、チョーネの目録を上下二巻に纏めたもので便利。TS4569は、金写テンギユル目録の電子データである。

anena] yathā-vyavahāram anirūpita-svarūpaḥ sūcita eva | samtāna-
vacanenedaṃpratyayatā-mātrasyābhyupagamād [B:-vacanena idampratyayatā-
mātrasyābhyupagamāt] | ¹²

བཅོམ་ལྷན་འདས་ཉིད་ཀྱིས་རྒྱུན་འདི་པ་ཙམ་གྱི་མཚན་ཉིད་རྒྱ་དང་འབྲས་བུའི་དངོས་པོ་ཡང་བསྟན་པ་ཉིད་
ཡིན་ནོ། །འདི་ཡང་རྒྱུན་ཅིག་ཅེས་པས་ཐ་སྟངས་ཇི་ལྟ་བུ་བཞིན་དུ་མ་བརྟགས་པའི་ངོ་བོར་བསྟན་པ་ཉིད་དེ།
རྒྱུད་ཀྱི་ཆོས་[C: ཆོས་]གིས་ནི་རྒྱུན་འདི་པ་ཙམ་ཁས་སྤངས་པའི་ཕྱིར་རོ། ། ¹³

[直前に引用する『勝義空性経』は] 世尊による「此縁性の特徴は因果関係である」という教えに他ならない。これも「ある相続」として言語習慣のままに無分析の本体として教えられたのである。なぜなら、相続という言葉によって此縁性だけであることを認めているのだから。

「ある相続」つまり、連続する此縁性を同一性を持ったものとして名指し、指し示す対象・本体・意味は「言語習慣」つまり過去から為して来て「為来り」と成り、現在、慣習的に承認され流通している言葉遣いに従う。それを分析して変更したりして考案せず、習わしとして昔から皆が認めている常識的名称や記号などが指示する本体・意味をそのまま世俗の本体、もの、意味、対象として用いるということである。それが「無分析の本体」幻の本質に他ならない。

つまり「相続」という言葉には同一性を持ったものとして仮の本体、幻の本質を認めるが、それは実体・実在を欠いた諸因縁に依って相続・連続するものを此縁性によって仮設しているだけで、此縁性ではない独立した実体・実在ではないという意味が含意されるということが明示されているのである。

◎1.2. 此縁性 縁起 仮設

では、此縁性の意味はどのようなものか。多くの諸論は此縁性の意味の典拠として上の『入菩提行論註』と同じように ¹⁴ 『勝義空性経』を引用している。そこで ¹⁵ 『真実綱要註』に引用される文を見てみよう。直弟子の引用なので寂護菩薩が読んだ文に最も接近する梵文が得られると思われるからである。

idaṃpratyayatā-[S: idaṃ pratyaya-] mātram | yathoktam asti karmāsti phalaṃ kārakas
tu nopalabhyate, ya imān skandhān nikṣipati, anyāṃś ca skandhān upādatte, anyatra
dharma-saṃketāt | atrāyaṃ [S: tatrāyaṃ] dharma-saṃketaḥ yad utāsmin satīdaṃ
bhavati, asyotpādād idam utpadyata iti |

¹² Poussin, Bouddhisme, études et matériaux, Luzac & Co., 1898, p.307; B: BBS v.12, p.229. *: B訂正

¹³ ACIP: TD3872, f.234b; C: 中華、v.61, p.1514.

¹⁴ 馬場紀寿「北伝阿含の「空」説示:パーリ文献との比較研究」『仏教研究』32, 2004. は有益。

¹⁵ Krishnamacharya, p.173; S: Shastri, p.153; 中華、第107巻, pp.649-50; ACIP: TD4267, f.250a.

ཀྱིན་ཉིད་འདི་པ་ཙམ་སྟེ། ཇི་སྐད་དུ་ལས་ཡོད་དོ། །འབྲས་བུ་ཡོད་དོ། །ཚེས་སུ་བརྟན་བརྟན་པ་ལས་མ་གཏོགས་པ་ཕྱང་པོ་འདི་དོར་ནས་ཕྱང་པོ་གཞན་ལེན་པ་གང་ཡིན་པའི་བྱེད་པ་པོ་ནི་མ་དམིགས་སོ། ། དེ་ལ་ཚེས་སུ་བརྟན་བརྟན་པ་ནི་འདི་ཡིན་ཏེ། འདི་ཡོད་ན་འདི་འབྱུང་། འདི་སྐྱེས་པས་འདི་སྐྱེ་ཞེས་གསུངས་སོ། །
此縁性とは、いわく「業があり果がある。法として記号づける以外に何かこの蘊を捨て他の蘊を取る主体は知覚¹⁶されない。法として記号づけるとは<これあればこれあり、これ生じてこれ生ず>である」¹⁷

此縁性とは<これあればこれあり、これ生じてこれ生ず>¹⁸ である。これを『中観莊嚴論自註』に当てはめるなら「[熱さという] 本質によって [火] そのもの」と知覚されるということになる。「火」そのものと法として記号づけられ知覚されることが、「ある」あるいは「生じる」と呼ばれる。そのようなあり方、生じ方を「ただこれに依るだけのこと」此縁性と呼ぶ。ただ縁に依るだけのあり方、生じ方で x として記号づけられ知覚されることが、此縁性である。

では、どのように記号づけられ知覚されるのか？ それが他ならぬ『中観莊嚴論』第64偈自註で次のように述べられる。

ཀྱན་ཇོ་བ་འདི་[C:-འདི་]ནི་སྐྱེའི་ཐ་སྟངས་ཙམ་གྱི་[C:ཀྱིས་]བདག་ཉིད་མ་ཡིན་གྱི། མཐོང་བ་དང་འདོད་པའི་དངོས་པོ་རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་པར་འབྱུང་བ་རྣམས་ནི་བརྟན་མི་བཟོད་པས་ཡང་དག་པའི་ཀྱན་ཇོ་བ་སྟེ། གང་གསུམ་པ་ཞེས་བྱ་བ་ལ་སོགས་པ་ཐ་སྟངས་དེ་ལྟ་བུར་བྱས་པའི་བརྟན་དག་གིས་ཐ་སྟངས་འདོགས་པར་བྱེད་པ་ན་དེའི་ཕྱིར་དོན་བྱེད་པ་དང་ཅིའི་ཕྱིར་འགལ་ཏེ། འདི་སྐད་དུ།

¹⁶ <「何かが upalabhyate」とは、認識によってその存在性が得られることに他ならない> 李鍾徹『世親思想の研究』2001、137頁以下。この解釈にチベット訳 ma dmigs も、『勝義空性経』を引用する論書の文脈も次の意味で符合する。「これは x だ」という本体・本質は、認識されて始めて本質を持つ。例えばインクの染みが文字と音の波がメロディや音声と認識されるように。これが相続が同一性を持った本質として認識されるという意味。cf.註28

¹⁷ cf. 『中論』「譬如化人以虚空爲舍。但有言説而無作者無作業」大正30卷12頁下「是業從衆縁生假名爲有。無有決定」大正30卷13頁上「心以取相縁。生以先世業果報故有。不能實見諸法」大正30卷24頁下「當知但有受無別受者」大正30卷38頁上。よく言われることだが、こういった記号（シーニュ）や言語習慣（ラング）の関係がソシユール言語学や、その影響の基に成立した構造主義に酷似している。しかしながら、それらはまだ実在論・本質主義的限界がある。

¹⁸ この paryāyadvaya とも「ブッダの公式」とも呼ばれる文については、李鍾徹2001、石飛2005、『ブッダと龍樹の論理学』2007。cf. ヒューム等の因果論、パースのアブダクション

「〈依存性〉 [此縁性] は、実体と実体とのあいだでは決して成立せず、実体のないもののあいだにのみ成立する原理として捉えられる。これこそが、道徳や宗教を成り立たせる真理でもある。すなわち、この立場は、〈虚無論者〉の立場のように道徳的因果関係を受け入れないものではなく、『空』の場の上に幻のように現れている因果の世界を、人間の無知が造りだしてしまった虚構と見極めながらも、受け入れるものである」 生井1996、61-2頁が優れている。

¹⁹ རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་བར་གང་འབྱུང་བ། །དེ་ནི་སྟོང་པ་ཉིད་དུ་བཤད། །

དེ་ནི་རྒྱུ་[G: བརྒྱུ་]བྱས་གང་གསུམ་པ་སྟེ། །དེ་ཉིད་དབྱེ་མའི་ལམ་ཡིན་ནོ། ། ²⁰

この世俗は言葉の言い慣わしだけの [観念的] 本質ではなく経験され認識され縁起する諸物事は還元できないので [実体はないが] 存在する世俗である。

「仮設」など既成の言い慣わしとなっている諸記号によって名付ける場合、そ [仮設] のために対象作用とどうして矛盾しようか？曰く、

依って生成（縁起）するものは虚ろなもの（空性）と説かれる。

それは諸因に依って仮設することであり、それこそ中道である。

我々は様々な経験や認識をする。それは観念的な言葉だけの本質ではなく、対象作用と矛盾しない諸原因と条件によって生成する因果関係、縁起である。習わし・為来りにより、x とされて来た x という対象として他から弁別され、特徴付けられた本質として捉えられた通りに働く「対象作用と矛盾しない」のである。この表現は注目に値する。もちろん ²¹ 先学が指摘するように中観の縁起・仮設と法称菩薩の論理学の統合であることは明らかである。しかし、その統合には以下に見るように寂護・蓮華戒師弟から差がある。そして、この差異がジェ・ツォンカバに到るまで様々な解釈の違いを生んでいる。「対象作用と矛盾しない」という表現は、中観の仮設説を主として、論理学的世俗である「対象作用と矛盾しない」という意味と考えられる。つまり、中観の仮設説と矛盾しない範囲でのみ論理学を用いるという意味と思われる。この解釈の妥当性は以下の論述の中で、蓮華戒菩薩やジェ・ツォンカバ等の解釈に比して次第に明らかになる。

縁起する物事は、これまでに呼び倣わされてきた言葉遣いに従って記号付けられ名指しされ ²² 仮設される。その根拠として『中論』24-18が引用される。つま

¹⁹ yah pratītyasamutpādaḥ śūnyatām tāṃ pracakṣmahe | sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā || [de Jong, p.35] 衆因縁生法我說即是無亦爲是假名亦是中道義[大正30, 33頁中] རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་བར་གང་འབྱུང་བ་གང་། །དེ་ནི་སྟོང་པ་ཉིད་དུ་བཤད། །དེ་ནི་བརྒྱུ་ནས་གང་གསུམ་པ་སྟེ། །དེ་ཉིད་དབྱེ་མའི་ལམ་ཡིན་ནོ། །[ACIP: TD3824, f.15a] 生井1996、208頁「仮設としての現象は<因果律>に依る世界である。その現実を直視することなく<因果>を廃することは、現象を拒否するものであっても、現象のありのままの<空>を見つめることから遙かに隔てられている。その<空>なるままの<縁起>を、Nāgārjuna は、<中道>と捉えた」

²⁰ 一郷正道204;

C: 中華大藏經62卷、p.942;

G: 金写: sa, f.93a.

²¹ 梶山雄一『講座・大乘仏教 中観思想』春秋社、1995、57頁。

丹治昭義『実在と認識』関西大学出版部、1992、60頁以下。生井1996、334-5頁

²² この仮設説が中観で強調されるのは、本来仮設だった仏説がアビダルマ期にラクシャナ・定義特徴傾向に対する復古主義と思われる。水野弘元先生が夙に示唆しておられる『仏教要語の基礎知識』1972版、32、117、130、132、146頁

り、世俗の物事は、縁起するもので諸原因によって仮設された本体を持つが、中身・本質のない、虚ろなもの、空なるものなのである。²³

この中観縁起論の根拠『中論』24-18を『明句論』は次のように注釈する。

yā ceyam svabhāva-sūnyatā sā prajñaptir upādāya | saiva sūnyatā upādāya prajñaptir iti vyavasthāpyate | cakrādīny upādāya rathāṅgāni rathaḥ prajñāpyate | tasya yā svāṅgāny upādāya prajñaptiḥ... tad evaṃ pratītyasamutpādasyaiva itā viśeṣa-samjñāḥ sūnyatā upādāya prajñaptir madhyamā pratipad iti ||²⁴

སྟོང་པ་ཉིད་གང་ཡིན་པ་དེ་ནི་བརྟེན་ནས་གང་གས་པ་སྟེ། སྟོང་པ་ཉིད་དེ་ཉིད་ནི་བརྟེན་ནས་གང་གས་པ་ཞེས་བྱ་བར་རྣམ་པར་གཞག་གོ། །འཁོར་ལོ་ལ་སྟོགས་པ་གིང་རྟེན་ཡན་ལག་ལ་བརྟེན་ནས་གིང་རྟེན་འདྲ་གས་ལ། དེའི་རང་གི་ཡན་ལག་ལ་བརྟེན་ནས་བདགས་པ་གང་ཡིན་པ་... དེའི་ཕྱིར་དེ་ལྟར་ན་སྟོང་པ་ཉིད་དང་། བརྟེན་ནས་གང་གས་པ་དང་། དབུ་མའི་ལམ་ཞེས་བྱ་བ་འདི་དག་ནི་རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་པར་འབྱུང་བ་ཉིད་ཀྱི་མིང་གི་བྱེ་བྲག་ཡིན་ནོ། །²⁵

この自性が空虚なもの、それは諸因に依って仮設されたものである。つまり「空であるものこそが[空である諸質料因に基づいて形づける]^{P6} 取因仮設だ」と定められる。例えば車輪など車の部品に依って車と仮設する。それ自体の要素に基づいて仮設されたものである... それ故、空性、取因仮設、中道というこれらは、縁起の特殊概念 [別名] である。

諸要素・部分によって、それ自体と仮設される。「これあればこれあり」という此縁性や空性・仮設・中道は、縁起のある部分ある特性を強調した概念・名称なのである。それが『中論』以来の中観派の共通認識であることが『中論』24-18の引用によって示されている。この此縁性を『入中論自註』ad 6-115では認識論的に示す。そこでは『中観莊嚴論』63偈と同様に戯論寂滅・増益断除・破邪顯正によって諸實在論を否定するなら種から芽が生じるのは何故かと反問され、縁起で

²³ ポー・オー・パユットー『仏法』サンガ、2008、31頁や武内義雄『中国思想史』岩波全書、1936、173頁以下を見ると、チベットは言うまでもなく現代のテラワダや4世紀シナでも、これこそが仏教の基本思想だと考えていることが分かる。同様に生井1996、157頁で「インド思想界のなかで仏教の誕生がなした最も画期的なことは、この世界を何らかの本然的実在からの展開とか原子論的に組成因によるものとして捉えることなく、総てが因と縁とから成り立つ現象的な場としての生成に過ぎないと看破したことである」と述べておられる。マチウ・リカル『掌の中の無限』新評論、2003、78頁以下も同様で、これは最も私たちの理解に近い。正に仏教は縁起であると言われるが、その意味の一端を深い感慨をもって再認識させられた。

²⁴ Poussin ed. p.228; BST10, p.246.

²⁵ C: 中華、v.60, p.406; ACIP: TD3860, f.167b.

²⁶ cf. 吉水千鶴子「Upādāyaprajñaptiについて」『成田山仏教研究所紀要』20, 1997.

あると答え、此縁性の経証として『勝義空性経』を引用する。続いて『宝行王正論』『中論』を引き、その直後、以下のように115偈を敷衍する。

གང་གི་ཕྱིར་འདི་ལ་བརྟེན་ནས་འདི་འབྱུང་ངོ་ཞེས་བྱ་བའི་རིགས་པས་འདི་ཙམ་ཞིག་གིས་དངོས་པོ་ཀུན་རྫོབ་པ་
རྣམས་ཀྱིས་བདག་གི་དངོས་པོ་ཡོད་པ་འཛོལ་གྱི། གཞན་དུ་མ་ཡིན་པ་དེའི་ཕྱིར་རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་པར་འབྱུང་བ་
རྟེན་[P:རྟེན]ཉིད་འདི་པ་ཙམ་གྱི་[P:གྱིས]རིགས་པ་འདིས་ཇི་སྟངས་འདྲ་བའི་ལྷ་བ་ངན་པའི་དྲ་བ་མཐའ་དག་
གཙུག་པ་ཡིན་ནོ། །འདི་ལྷར་རྟེན་ཉིད་འདི་པ་ཙམ་ཞིག་རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་པར་འབྱུང་བའི་དོན་དུ་རྣམ་པར་
འཛོལ་པས་ནི་དངོས་པོ་འགའ་[P:+ལ]ཡང་རང་བཞིན་ཁས་མི་[P:-མི]སྤངས་ཏེ། ²⁷

他でもない「これに依りてこれが生じる」という道理、これで諸々の世俗の物事は、そのものが有ると²⁸ 認識されるのであって、それ以外ではない。それ故、縁起・此縁性の道理、これで上述の邪見の網を全て断ち切るのである。このように此縁性を縁起の意味として設定するので、どんな物事にも自性は認められない。²⁹

「これあればこれあり」は「これに依りてこれが生じる」と訳されている。この此縁性、つまり、縁起することで物事「そのものが有る」という x それ自体の存在性、幻の本質「が認識される」のだから「どんな物事にも自性は認められない」無自性、空に他ならない。これが中観派の伝統説である。『入中自註』a d 6-150 では、勝義と世俗の言語習慣の関係から次のように説かれる。

ཇི་ལྷར་འདི་ལ་བརྟེན་ནས་འདི་འབྱུང་ཞེས་བྱ་བ་འདི་ཙམ་ཞིག་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་བདེན་པའི་རྣམ་པར་གཞག་པ་མ་
ཆད་པར་བྱ་བའི་ཕྱིར་ཁས་ལེན་གྱི་རྒྱ་མེད་ལ་སོགས་པ་དག་ལས་སྟེ་བ་མ་ཡིན་པ་དེ་བཞིན་དུ། འདིར་ཡང་
བརྟེན་[P:རྟེན]རྣམས་གདགས་པ་ལ་ཡང་དག་པར་བརྟེན་པ་ནི་སྟངས་འདྲ་བའི་སྟོན་དང་ལྷན་པའི་རྣམ་པ་
བསལ་ནས་ཕྱང་པོ་རྣམས་ལ་བརྟེན་ནས་གདགས་པ་ཞེས་བྱ་བའི་ཙམ་ཞིག་འཛིག་རྟེན་གྱི་ཐ་སྟངས་རྣམ་པར་
གཞན་པར་བྱ་བའི་ཕྱིར་ཁས་སྤང་བར་བྱ་སྟེ། བདག་དུ་ཐ་སྟངས་བདགས་པ་མཐོང་བའི་ཕྱིར་རོ། ། ³⁰

あたかも「これに依ってこれが起こる」というこれだけは、世俗の真偽体系を断絶させないために認めるが、無因などを不生と[否定]するように、ここでも取因仮設に正しく依拠するなら、上述の [無因などがから実体が発生するという] 欠点ある認識形態を除いて「諸蘊に依って仮設する」というこれだけ

²⁷ C: 中華、v.60, pp.770~1; P: Poussin ed. p.228; ACIP: TD3862, f.290b~1a. 梵本発見情報: 池田道浩「チャンドラキールティの所知障解釈の行方」Acta Tibetica et Buddhica, 2008, 87頁、註9

²⁸ 'thob は dmigs ともしられる √labh, √gam, √āpなどが原語であり物理的に「得る」ことではなく、意識的に「得る」こと「意識される」「認識される」と思われる。cf.註16

²⁹ 此縁性と縁起は、李2001; 生井1996、40頁 特に石飛2005、48頁以下、石飛2007、82頁以下。

³⁰ 中華、v.60, pp.802;

P: Poussin ed. p.271;

ACIP: TD3862, f.303b.

は、世間の言語習慣を安定・定着させるために認めるべきだ。なぜなら「我」と言い習わされることが経験されるからである。

「これに依ってこれが起こる」あるいは「これあればこれあり、これ生じてこれ生ず」という因果関係は、『勝義空性経』や『因縁心論』第四偈のように「ただ空なる物事から、空なる物事が生じるにすぎない」³¹ものが世間の言語習慣、言葉遣いに従って言い習わされる。實在論的に実体を持った自・他・両者・無因から実体が発生するのではないので、勝義から見て発生するのではない。故に不生といわれるが、幻のような仮設された原因から幻のような仮設された結果が生じ、言い習わされてきた名で指示される。それによって世俗の本体、幻の本質を持って私たちに認識される。それは世間の習慣通り、用法のままに、言い慣わし通り用いなければならない。それを分析して本体・本質を定義し、實在論を考案すると此縁性・縁起・因果関係が崩壊する。『中論』が多様に説くように実体に基づく存在論と縁起は相容れないからである。

以上の考え方に以下63偈『自注』の経証が全く一致する。

ཇི་ལྟར་གནས་པའི་དངོས་པོའི་དེ་ཁོ་ན་ལ་མཁས་པའི་དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་རྣམས་ཀྱིས་དེ་དང་དེ་དག་ཏུ་རབ་
ཏུ་བཤད་དེ། ཚོས་ཐམས་ཅད་[G: ཐམས་ཅད་]ཡང་དག་པར་སྟུང་པ་ལས་ཇི་སྟངས་དུ། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་
དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་དག་བཅོམ་པ་ཡང་དག་པར་རྩོགས་པའི་སངས་རྒྱུས་རྣམས་ཀྱིས་ཐ་སྟངས་དུ་སྟོན་པ་རྣམས་
བཅུར་[G: བཅུ་] ཁོང་ཏུ་རྟུང་པར་བྱ་སྟེ། བཅུ་གང་ཞེ་ན། འདི་ལྟ་སྟེ་ཕུང་པོ་སྟོན་པ་དང་། ཁམས་སྟོན་པ་
དང་། སྟེ་མཆེད་སྟོན་པ་དང་། སེམས་ཅན་སྟོན་པ་དང་། [G: སེམས་ཅན་སྟོན་པ་དང་།] ལས་སྟོན་པ་དང་། སྟེ་བ་
སྟོན་པ་དང་། ཁ་བ་སྟོན་པ་དང་། འཆི་བ་སྟོན་པ་དང་། འཆི་བའི་ཉིང་མཚམས་སྟོར་བ་སྟོན་པ་དང་། དེ་རབ་
ཏུ་ཞི་བར་འགྱུར་བའི་ཕྱང་ན་ལས་འདས་པ་སྟོན་པ་ཞེས་གསུངས་པ་ལྟ་བུའོ། །དེ་བས་ན་དགོང་མཆོག་སྤྱི་
ལས་ཀྱང་། རིགས་ཀྱི་བྱ་ཚོས་བཅུ་དང་ལྗན་ན། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་ཀྱང་རྩོམ་པ་མཁས་པ་རྣམས་ཡིན་ནོ།
བཅུ་གང་ཞེ་ན། འདི་ལྟ་སྟེ། གཟུགས་སུ་ཡང་འདོགས་ལ། རོན་དམ་པར་གཟུགས་སུ་ཡང་མི་དམིགས་ཤིང་
མངོན་པར་ཞེན་པ་མེད་དོ། དེ་བཞིན་དུ་ཚོར་བ་དང་། འདུ་ཤེས་དང་། འདུ་བྱེད་རྣམས་དང་། རྣམ་པར་ཤེས་
པ་ཞེས་རྒྱ་ཆེར་གསུངས་སོ། །³²

あるがままの物事そのものに通じた諸如来がこれこれと詳説される『法集経』に曰く「菩薩よ！ 如来である敬われるべき正等覚者たちによる言語習慣としての教示は十種と理解すべし。十種とは、蘊・界・処・有情・業・生・老・死・死の結生相続と、それ[ら]が寂滅である涅槃の教示である」と

³¹ V. V. Gokhale ed., p.65; ACIP: TD3836, f.146b；大正32卷490頁中。『中論』 8.2, 7~12; 17.29~33; 22.10; 24.16~40「諸法但因縁和合生時空生滅時空滅是故」大正30卷24頁下；『十二門論』大正30卷160頁中『入中論』 6.37~8ab『入菩提行論』 9.142~55も同様。石飛2005, 31-33頁は鋭く指摘。

³² 一郷196頁以下； 中華大藏經62卷、940頁以下； G: 金写: sa, f.91b~2a.

説かれるように。それゆえ『宝雲經』にも「善男子よ！ 十法を備えるなら、菩薩は世俗に通じたものである。十とは、色としても仮設され、勝義では色としても意識できず執着はない。受・想・諸行・識についても同様」と詳しく説かれている。

如来は世間の言葉遣いに従って教えを説く。言葉遣い通り色と仮設するが、勝義では色などなく、色・受・想・行・識と説くのも唯の世俗の本体・幻の本質であって勝義では意識・認識することもできない。以上のように勝義では無自性だが世俗・言語習慣³³ としては幻の自性・本質を持つ。これが『自注』63偈abの意味である。

その意味、そして、それが中観の伝統説であることが確認できた。

◎1.3. 本体・対象・意味の認定

次に『自注』でやや不明な文「物事一切を本体と認定する」を確認しよう。問題となる nges par 'dzin pa は『真実綱要』2910で次のように用いられる。

pramāṇaṃ grahaṇāt pūrvam sva-rūpeṇa pratiṣṭhitam |
nirapekṣaṃ ca tat svārthe pramite mīyate paraiḥ || [GOS31; BBS1: 2909]
ངེས་པར་འཛིན་པའི་ཕྱིན་རྒྱུ་ནི། ཆད་མར་སང་ཉིད་ནི་གནས་ན། |
དེ་ནི་ལྷོས་མེད་སང་གི་དོན། འཇལ་བར་བྱེད་དེ་སང་གིས་ངེས། [C: དེས།] | ³⁴

把握する以前に基準としてそれ自体が存在しているなら、
それは独立してそれ自身の対象を判断しそれ自身で確定する。

『真実綱要』は『中観莊嚴論自注』とは訳者が異なる。これまた訳者の異なる

³⁵ 『真実綱要註』は次のように註釈する。

grahaṇāt pūrvam iti | pramāṇam etad ity ato niścayāt pūrvam iti arthaḥ |
sva-rūpeṇeti | artha-paricchedātmanā | [GOS31, pp.767-8; BBS1, p.651]
འཛིན་པ་ལས་ཐུ་རྒྱུ་ཞེས་བྱ་བ་ནི་འདི་ཆད་མའི་སྣམ་པའི་ངེས་པ་དེ་ལས་ཐུ་རྒྱུ་ཞེས་བྱ་བའི་དོན་དོ། |

³³ cf. クリプキ『名指しと必然性』Blackwell ed., p.95; 八木沢敬 訳、産業図書、1985、113頁以下。ウィトゲンシュタイン『哲学探究』90、116、120、特に122

³⁴ C: 中華107巻、259頁; ACIP: TD4266, f.106a.

³⁵ 『真実綱要』は、グナーカラ・シュリーバドラ、ララマ・シワウー(11c)訳とされる。『真実綱要註』はデーヴェードラバドラ、ピク・タクジョル・シェーラブ(11c)訳とされる。プトウン: f.113b; ダツェパ: f.107b-108a; 中華: 上1101, 下292, 613, 1347; ACIP: TS4569, f.173b; TD4569, f.457b; 『プトウン史』大谷E-text, 191b:

http://web.otani.ac.jp/cr/twrp/project/otet/texts/buton_choejun/index.html ;
ACIP-E-text, 170b: http://www.asianclassics.org/general_site/upload_texts/doc33.txt

རང་གི་ངོ་བོ་སྒྲིམ་བྱ་བ་ནི་དོན་ཡོངས་སུ་གཙོད་པའི་བདག་ཉིད་ཀྱིས་སོ། །³⁶

「把握する以前」とは「これは基準だ」と確定する前という意味。

「それ自体によって」は意味を判断する本質によって「という意味」である。

『真実綱要』 nges par 'dzin pa の原語は grahaṇa である。しかし『真実綱要註』では散文でありながら 'dzin pa と訳されている。『真実綱要』の訳は韻文なので逆に音節を補って nges par 'dzin pa と訳されたと考えるのが妥当だろう。これだけでは決定できないので、いくつか用例を集めて検討してみた。今回の検討では原語が √grah の派生語は上の用例と『量評釈』3-244 しか見つけられなかった。そして『量評釈』3-385が parāmarśa であるのを除いて他は全て √dhr の派生語だった。

以下にいくつか例をあげる。『大乘阿毘達磨集論』³⁷85B:

yena jñānena duḥkhe anvaya-jñāna-kṣāntim upadhārayati ।

審定印可。苦類智忍。

ཤེས་པ་གང་གིས་རྗེས་སུ་རྟོགས་པར་ཤེས་པའི་བཟོད་པ་དེ་ངེས་པར་འཛིན་པའོ། །

ある認識が苦類智忍だと認定することである。

『クシャ論』 破我品:

ko hi sa [S: sat-puriso] gandhādibhyo 'nyām prthivīm nirdhārayati ।³⁸

དྱི་ལ་སྒོགས་པ་ལས་ས་གཞན་ཡིན་པར་ [A: བར་] ངེས་པར་འཛིན་པར་བྱེད་པ་དེ་སུ་ཞིག་ཡིན།³⁹

真諦：何人能決了有地異於香等。[大正29, p.309b; 中華46, p.1022a]

玄奘：誰能了地離於香等。[大正29, p. 158a; 中華47, p.267b]

香などと地が別だと判定するのは誰か？

『真実綱要註』2265

sarva eva puruṣo vyutpanna-vyavahāro nārtham avadhārayet ॥⁴⁰

སྒྲིམ་བྱ་ཐམས་ཅད་ཐ་སྟོན་ལ་བྱང་ཡང་དོན་ངེས་པར་འཛིན་པར་མི་འགྱུར་རོ། །⁴¹

あらゆる人が言葉遣いを学んでも、意味は確定されないだろう。

³⁶ 中華107卷1554頁;

ACIP: TD4267, f.230a.

³⁷ 瑜伽行思想研究会本: <http://www.shiga-med.ac.jp/public/yugagyoy/>

³⁸ 李鍾徹、梵藏文(阿毘達磨俱舍論9:破我品) p.148; Pradhan ed., p.475; S: Sastri ed., p.1225.

³⁹ 李 p.149; ギャンツェ写本: LCCN83904404, 392b; 中華79, p.904; A: ACIP: TD4091, f.93a.

⁴⁰ GOS31, pp.625;

BBS1: p.533.

⁴¹ 中華大藏經107, p.1364;

ACIP: TD4267, f.154b.

以上の用例は、原語の記号形態が異なるとしても意味としては、この x は確かに、決定的に x であると認定、確定、決定、確信、把握するということを表している。少ない用例による不十分な分析であるが、反例が見いだせなかったことから現時点では『自注』は「物事一切を本体と認定する」と読むのが妥当である。

『中観莊嚴論自註』nges par 'dzin pa に戻ろう。これは 63偈c 'di dag don の註解である。'di dag は「物事一切」と、don は「本体と認定する」と言い換えられている。「物事一切」は、don で受けることから我々が見たり聞いたりする全ての存在、現象といった知覚対象と捉えられている。そして don は x であると認定された意味、対象、内容と言われる知覚対象を指し、ngo bo 本体などとも言い換えられる。つまり、認定された本体が、ある意味、対象、内容として把握されたものという意味である。この本体・対象・意味も縁起によって仮設されたものであるとするのが上に見たように『自注』である。『中論』24-18に当てはめて言い換えるなら「物事一切を本体と認定する」は次のようになる。

世俗の物事は、縁起するもので諸原因によって仮設された本体・対象・意味として認定されるが、中身・本質のない、虚ろなもの、空なるものである。

◎1.4. 小結

以上の検討の結果、63偈『自注』は次のようになる。分析すれば物事すべては成立しない。だが世俗の言葉遣い通りに存在論的分析を加えなければ、世間的呼び名のまま習わし通りの幻の本質・本体・意味を物事は持っている。他の妄想・戯論である存在論によって変更歪曲されていないそのあり方の物事の本体をどうして私が否定するだろうか。物事は例えば火という本体を熱さという本質によって、呼び做わされてきた言葉遣いに従って「火」などと記号付けられ仮設され名指されて幻の本質・本体・意味を持った法として認識される。これは誰もがこじつけなしに認める常識なのである。一方、实在論者は物事の本体について存在論を打ち立て規定して本質・本体を定義しているが、それでは因果関係や言語習慣が崩壊するので、そんなことはできない。これが中観の存在論であり、認識論である。もちろん熱さという本質も仮設・空であることは言うまでもない。

そして『中観莊嚴論』は、中観の存在論・認識論に矛盾しない対象作用、つまり論理学を認めただけで、論理学によって中観の仮設論を変更していない。

◎2. 『ジャンゲン・ミパム註』

次に最も『中観莊嚴論自註』に忠実な解釈を行うジャンゲン・ミパム(1846-1912) 註 (1876) を見よう。これは、かつて漢籍の国訳が原文、書き下し、解釈を

併記したように rtsa ba 本偈を掲げ、mchan 'grel 傍注を施し最後に don 'grel 義釈を行うという丁寧な註で、初心者にも分かりやすく、学者も驚嘆する深い内容を持つ。これはこの小論全体から明らかになるだろう。

本偈のテキストは 'di bdag である以外同一。問題となる cd 句の傍注を見よう。

གཡ་ཏེ་དངོས་པོ་འདི་ཀྱང་བརྟན་པ་ཀྱན་ཆེ་བ་ཀྱི་མཚན་ཉིད་མ་བཟུང་བར་སྒྲང་བ་ལྟར་གྱི་བདག་གསལ་ངོ་
བོ་ཞིག་དོན་དུ་ཡོད་པར་འདོད་ན། དེ་ལ་བདག་གིས་དགག་པས་ཅི་ཞིག་བྱ་སྟེ། ⁴²

もし、これら物事全ても虚妄な世俗の性質を持たず現れるがままの**本質**、**本体**を**対象**として存在すると認めるなら、それを私が否定してどうしよう？

bdag は ngo bo zhig と明瞭に言い換えられている。⁴³ これは自註の ngo bo と対応する。このことから、上の「虚妄な世俗の性質を持たず現れるがままの本質」は自註「他によって改変されていない物事一切の本体」の言い換えであることが分かる。それはジャングン・ミパム註が「他によって改変されていない」を義釈の部分で次のように詳細に解釈していることから支持される。

དངོས་པོའི་ཚོས་ཉིད་ནི་ཁོ་རང་གི་ཡིན་ལུགས་ཡིན་གྱི། གཞན་དག་གིས་འདོད་པས་དེ་ལ་ཅུང་ཟད་
ཀྱང་བཅོས་སུ་ཡོད་པ་མིན་ཏེ། དཔེར་ན། སྐྱུ་མའི་རྩ་གྲང་སྒྲང་བ་དེ་སྒྲང་བ་ལྟར་རྩ་གྲང་དུ་གྲུབ་པར་གྱུར་ན་
[K:-ན] དེ་བརྟན་པ་འོ་ཞེས་གཞག་པར་མི་རུང་བ་དང་འདྲའོ། །དེས་ན་སངས་རྒྱུས་བཅོམ་ཐུན་འདས་རྣམས་
འཇིག་རྟེན་དུ་བྱུང་། [Z:-འབྱུང་] ཡང་རུང་། མ་བུང་ཡང་རུང་སྟེ་ཚོས་རྣམས་ཀྱི་ཚོས་ཉིད་འདི་ནི་གནས་པ་འོ། །
ཞེས་གསུངས་པ་ལྟར། དངོས་པོ་རྣམས་ཀྱི་ཡིན་ལུགས་ལ་སྒྲོས་བཞག་པས་བཅོས་སུ་མེད་དེ། དངོས་པོའི་ཡིན་
ལུགས་དང་སྒྲོ་མ་ཐུན་པར་གྱུར་ན་སྒྲོ་དོན་མ་ཐུན་ཡང་དག་པ་ཡིན་ལ། གཡ་ཏེ་དངོས་པོའི་ཡིན་ལུགས་དང་མི་
མ་ཐུན་པར་ཅི་བརྟགས་ཀྱང་རང་གི་སྒྲོ་ཡུལ་ལ་ཕྱིན་ཅི་ཡོག་དུ་རྟོག་པའི་སྒྲོ་ [B:-སྒྲོ་] འདོགས་པར་འབྱུར་གྱི།
ཡུལ་དེ་ནི་དེས་འདོད་པས་བཞག་པའི་རྗེས་སུ་འབྲང་བ་མ་ཡིན་ནོ། །

⁴² ケンツェー版 f.108b; カジ版 f.108b; 東洋文庫蔵外768: f.129a;
『ニンマ・カマ』本353頁; 四川本309~10頁; ペナレス本250頁

⁴³ 松本1986はジャングン・ミパム註に依って一郷先生を批判しているが、この bdag を「他によって作られない性質」と誤読したことに基づく。誤読は上のように、bdag を ngo bo zhig と言い換えていることで明らか。さらにジャングン・ミパム註が「外道が説く恒常物のアートのマンのようなものなどは、言語習慣にもありえないと知るべきだ」(ケンツェー版 f.23a; 四川本74頁)と述べているので bdag を「他によって作られない性質」と読むのは無理である。氏の正当な根拠はケンツェー版 f.108b-109a; 四川版311頁相当によってテキストを 'di bdag と訂正することのみである。これは dag を両数と読み、不当としたものだが、もちろん dag は複数形でも用いられるので根拠とならない。ジャングン・ミパムは、そんなことは重々承知の上で述べたと思われる。これについてニンマの学者五人ほどに質問したのだが、納得できる回答は得られなかった。あるいは『廻諍論』67偈や『入中論自註』acip254b 等に関連するのかもしれない。

དེས་ན་གཞན་གྱིས་མ་བཅོས་པར་རང་གི་ངོ་བོའི་ཡིན་ལུགས་ཡིན་ན་དངོས་པོ་དེའི་ཚོས་ཉིད་དམ། ཁོ་
རང་གི་ཡིན་ལུགས་མཁ། རང་བཞིན་དེ་འདྲ་བ་ཁོ་རང་གི་རང་གིར་བྱས་པ་ཡིན་པས། སྤྱད་གཉིས་ཀྱང་དེ་
ལས་གཞན་དུ་དང་བར་མི་རུས་པས་ལྷགས་ཀྱི་མེད་པ་ལས་ལྷགས་ཀྱི་དང་བྲལ་བ་ཞེས་བྱ་སྟེ། ལྷགས་ཀྱི་ནི་
འཛིན་བྱེད་ཡིན་ལ་རང་འདོད་ཀྱིས་བཞག་པའི་ལྷགས་ཀྱིས་བཟུང་མི་རུས་ཞེས་པའི་དོན་ཏེ། དཔེར་ན། མེ་ཆ་
བ་ཡིན་པ་ལ་ [B: ཡིན་པས་] སྤྱས་ཀྱང་དེ་ཆ་བ་མིན་པར་བསྐྱབ་མི་རུས་པ་ལྟ་བུའོ། | ⁴⁴

物事の法性はそれ自体のあり方であって、他の考え [存在論など] によって
は少しも変えられない。例えば、幻の牛馬が現れる、それが現れるままに牛
馬として成り立っているなら「それは虚妄だ」と規定できないように。だから
「世にも尊き諸仏が世間に出現されても、されなくても諸法の法性はこう
決まっている」と説かれるように、物事のあり方は意識的に変えられない。
そして、物事のあり方と意識が一致しているなら、意識と対象が正しく一致
しているのであり、もし、物事のあり方と一致せずに何かを考案したとして
も、自分の意識野に倒錯した分別の尾ヒレを付け（増益し）ているのであ
り、その対象領域は彼が考えて定義した通りではない。

それゆえ、他によって改変されていない本来の本体のあり方であれば、そ
の物事の法性、あるいはそれ自体のあり方、あるいはその自性のようなもの
[熱さ] によって [火] そのものとするのだから、誰によってもそれ以外に還
元できない。だから牽強付会のない、あるいは牽強付会を離れているという
のは、強引にこじつけることによって、自分の思惑どおり [勝手に] 定義す
る鉤で捉えられないという意味である。例えば、火は熱く、誰も火が熱くな
いと立証できないように。

この二段のうち、後段は下線部が自註で、それを敷衍解説していることが一見
して分かる。解釈も自註と完全に一致し、分かりやすく明瞭である。前段は後段
の根拠に法性を加え「如來出世及不出世。法性常住」という有名な伝承（アーガ
マ）を引用している。その原型とされる『縁経』は次のように述べる。⁴⁵

katamo ca bhikkhave, paṭiccasamuppādo? jāti-paccayā bhikkhave jarā-maraṇaṃ
uppādā vā tathāgatānaṃ anuppādā vā tathāgatānaṃ ṭhitāva sā dhātu dhamma-ṭthitatā
dhamma-niyāmatā idapaccayatā | taṃ tathāgato abhisambujjhati, abhisameti |

⁴⁴ ケンツェー版 f.108b~9a; K: カジ版 f.108b~9a (カジ版とケンツェー版は同じデルゲ版の印
影出版だが、微妙に異なる。恐らくケンツェー版がデルゲ版を修正していると思われる) ; Z: 東
洋文庫蔵外768: f.129a~b; 『ニンマ・カマ』 353~5頁; 四川本310~1頁; B: ペナレス本250~1頁

⁴⁵ 木村泰賢『原始仏教思想論』大法輪閣、98頁以下。李鍾徹2001、84頁以下。高崎直道『如
来蔵思想の形成』春秋社。直接の引用経典は『稲竿経』と思われる。

abhisambujjhitvā abhisametvā ācikkhati deseti paññapeti patthapeti vivarati vibhajati uttānī-karoti | passathā'ti cāha. "jāti-paccayā bhikkhave jarā-maraṇaṃ" | ⁴⁶

云何爲因縁法。謂此有故彼有。謂縁無明行。縁行 [C: -行] 識。乃至如是如是純大苦聚集。云何縁生法。謂無明行。若佛出世。若未出世。此法常住。法住法界。彼如來自所覺知。成等正覺。爲人演說。開示顯發。謂縁無明有行。⁴⁷

pratītya-samutpādaḥ katamaḥ | yad utāsmin satīdaṃ bhavaty asyotpādād idam utpadyate | yad utāvidyā-pratyayāḥ saṃskārāḥ yāva [yāvat] samudayo bhavati | avidyā-pratyayā saṃskārā iti utpādād vā tathāgatānām anutpādād vā sthitā eveyaṃ dharmatā dharmā-sthitaye dhātuḥ | taṃ tathāgataḥ svayaṃ abhijñāyābhisambuddhy ākhyāti prajñāpayati prasthāpayati vibhajati vivaraty uttānīkaroti deśayati saṃprakāśayati yad utāvidyā-pratyayāḥ saṃskārāḥ | ⁴⁸

縁起とは何か？ いわく「これあればこれあり、これ生じてこれ生ず」である。そして、無明を縁とする諸行など多くの集起がある。「無明を縁として行がある」というのは諸如来が出現されても出現されなくてもこれが法則（法性）で、諸物事（法）の決まった ⁴⁹ 性質（要素・界）は定着している。

それを如來自身がありありと理解され現等覺され説かれ、仮設なさり、決定され、弁別なさり、解釈され、解明なさり、教えられ、極めて正しく教を説かれたことである。いわく「無明を縁として諸行がある」である。

これは、◎1.1.に見た縁起・此縁性「ただこれに依るだけのこと」つまり因果関係、縁起であり、それが法性・不変の法則なのであると説かれている。このチベット訳を見るため、また理解のために具体例に則して説かれた『律・薬事』を見てみよう。多くの人が死んだ村で釈尊が次のようにお説きになる。

然而生者。皆歸於死。若如来出現。或不出現。生滅是常。有何奇異。然其法者。即是法界。如来由自神通。證現覺已。演說示現。分別安住。開示廣說種種妙法。所謂有此故彼有。此生故彼生。[大正24, p.26下; 中華39、515中]

⁴⁶ SN. 12.20: DPG, p.24; PTS, p.25.

⁴⁷ 大正2, p.84中; C: 中華33、765下

⁴⁸ C. Tripāthī, Fünfundzwanzig Sūtras des Nidānasamyukta, Berlin 1962, pp.39-40

⁴⁹ この箇所 dhātu はよく「道理」と訳されるが、『アッタカター』(VRI): thitāva sā dhātūti thitova so paccaya-sabhāvo, na kadāci jāti jarāmaṇassa paccayo na hoti. 「その界は定まっている」とは、その縁の本質は定まっていて、生が全くないなら、老死の縁はない。『ティカー』(VRI): esā dhātu esa sabhāvo. 「その界」とは、その本質である。漢訳: 「法界」他のパラレル伝承チベット訳: chos dbyings としていて興味深いが、今回はこれ以上立ち入らない。これは言語や社会現象を要素（法）間の関係（縁起）と捉え、それを体系として把握し、それらの諸体系の根底に構造を見出し、これを一般法則（法性）と認識する構造主義を彷彿とさせる。

འོན་ཀྱང་སྒྲེ་བ་ཡོད་ན་འཆི་བའི་དུས་བྱེད་པ་ཡིན་ན་འོ་མཚར་ཅི་ཞིག་ཡོད། །དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་རྣམས་བྱང་
 ཡང་རུང་། མ་བྱང་ཡང་རུང་། ཆོས་རྣམས་ཀྱི་ཆོས་ཉིད་དང་། ཆོས་གནས་པ་ཉིད་དང་། ཆོས་ཀྱི་དབྱིངས་འདི་
 རི་གནས་པ་སྟེ། དེ་[GT: +དེ]བཞིན་གཤེགས་པ་ཉིད་ཀྱི་མངོན་པར་མཆེན་པས། མངོན་པར་བྱང་ཆུབ་ནས་
 གསུངས་ཏེ། འདོགས་པར་མཛད། རབ་དུ་འཛོག་པར་མཛད། རྣམ་པར་འབྱེད་པར་མཛད། རྣམ་པར་འགྲེལ་
 [T: འགྲོལ]པར་མཛད། གསལ་བར་མཛད། འཆད་པར་མཛད། ཡང་དག་པར་རབ་དུ་ [G: +འཆད] འཆད་
 པར་མཛད་པ་ཡིན་ཏེ། འདི་ལྟ་སྟེ། འདི་ཡོད་པས་འདི་འབྱུང་། འདི་སྦྱེས་པས་འདི་སྦྱེ་བར་འགྱུར་ཏེ། ⁵⁰

それでも生れれば、死ぬ [と決まっている] のだから何か驚くことがあるう
 か？ [それは] 諸如来が出現されても出現されなくても諸物事（法）の法則
 （法性）で、物事の決まり（法住性）で、この物事の性質（法界）が定まっ
 ていることである。それは如來自身がありありと理解され現等覺され説か
 れ、仮設なさり、決定され、弁別なさり、解釈され、解明なさり、教えら
 れ、極めて正しく教を説かれたことである。それは「これあればこれあり、
 これ生じてこれ生ず」つまり [以下十二縁起の順観と逆観]

死を憂えるビクを釈尊は「生まれた者は死ぬ」と諭される。此縁性、縁起、因
 果関係に当てはめれば「生があれば死がある」これが永遠不変な物事の法則で、
 物事の決まり、物事の性質なのだと諫め、それを如来は悟り、言葉にして教を
 組み立て、皆に説いた。それは「これあればこれあり、これ生じてこれ生ず」と
 いう此縁性「ただこれに依るだけのこと」それが法性・不変の法則なのであると
 説かれている。

以上を考慮すれば『ジャングン・ミパム註』での法性とは現象・物事の法則で
 「それ [物事] は本質 [熱さ] によって [火] それ自体とする」ことである。それが
 他ならぬ此縁性・縁起であることに異論はない。すると「物事のあり方と意識が
 一致しているなら、意識と対象が正しく一致しているのであり」とは、此縁性・
 縁起・因果関係のままに物事を意識するなら正しく、そこに実在論を持ち込むの
 は正しくないという意味となるだろう。ジャングン・ミパムの解釈は、◎1. で見
 た寂護菩薩説や諸經典に添った妥当な解説である。

⁵⁰ G: 東洋文庫所蔵ギャンツェ写本: ja, f.164b~5a; T: トク宮写本: kha, f.34b~5a;
 ナルタン版: kha, f.114b~5a; 北京版: vol.41, ge, f.35a; デルゲ版: kha, f.38a.

Eimer (西藏大蔵経甘殊爾の戒律部におけるテキストの配列順序『仏教学』20、1986) は、
 ギャンツェ写本系統がナルタンの配列を保つと述べるが、近出チョンデン・リクレル目録
 (TBRC: W00EGS1017426, v.1, pp.151ff.) の配列は異なる。また、配列順序が一般的な五大版本な
 どと異なるだけでなく、東洋文庫所蔵ギャンツェ写本は一部ナルタン版から大正14(1925)年にデ
 ルゲで tshe dbang rin chen が書写した (河口慧海記: ka, f.369a) 部分もあるなど注意を要する。

以上を踏まえるとcd自註は、次のような意味になる。世間の言語習慣のようなあり方で考案されていない物事一切を幻の本体と捉えるなら否定しようがない。物事の本体、例えば火を、その本質である熱さよって火そのものとしているが、それは法性であり、物事の法則なのであり、此縁性・縁起なのである。これは誰もが認めなければならない認識である。63偈は、此縁性・縁起・法性・仮説を説く。それは物事のあり方であり、現象の法則である。勝義では無自性、無本質、無本体だが、世俗の習慣として幻の本質を持つ。すると、63偈cd をジャンゲン・ミバムはこうに解釈していたことになる。

ミ註：もしこれが[虚偽の世俗の性質を持たない]本質の対象と考えるなら、それを私が[否定して]どうしよう？⁵¹

この文意は、テキストが違っても解釈は自註と一致する。自註に添った妥当な解釈であることが確認できた。これは当然のことと思われるだろう。しかし他の諸註を見ると奇跡的な読みなのである。そして、さらに深い解釈を述べたり、他の解釈を批評しているが、それは適切な箇所を検討することにしよう。

次に諸本体概念の指標となる自相、63偈解釈の鍵となる概念を検討しよう。

◎3. 自相と自相実在

ここで本来は、法称論理学説が検討されるべきであるが、私たちはその能力を欠いているので、ゲルクの自相と自相実在を鍵として、論理学用法の自相と中観用法の自相の意味を検証する。それによって二派の本質概念が、どう異なっているか確認する。なぜなら、管見の範囲内では本体、本質、対象、意味といった概念より、自相が争点となって論じられるからである。本体がそのものとして認識される弁別的特徴が自相と呼ばれるのだから、自相の違いが本体概念の違いに反映されるのは間違いない。それ故、この方法を用いる。以下のゲルクについての理解は、福田洋一先生の成果に多く依拠している。ジェ・ツォンカパ (1357-1419) は『菩提道次第小論』(1415)で以下のように論じている。

ཐ་སྐད་བདག་པོ་དབང་གིས་འཛོག་པས་མ་ཚིམ་པར་དེ་ཙམ་མིན་པའི་བདག་པོ་དོན་དོན་ལ་ཇི་ལྟར་ཡོད་
བཅའ་ནས་རྟེན་ན་ཡོད་པར་འཛོག་ལ། མ་རྟེན་ན་མེད་པར་འཛོག་པ་ལྟར་ལྷགས་འདིས་མི་བྱེད་ཀྱི། ཚོལ་
ལྷགས་དེས་བཅའ་ནས་རྟེན་རྒྱ་བྱུང་ན་བདེན་གྲུབ་ཏུ་འགྱུར་བར་བཞེད་པས་དེ་འདྲ་བའི་དབྱུང་ནས་ཡོད་པར་

⁵¹ ケンポ・ジクブン(1933-2004 cf.川田進「色達喇榮寺五明仏学院事件に見る中国共産党の宗教政策」『大阪工業大学紀要』51(2), 2006)の弟子索達吉堪布(ソダルジェ・ケンポ1962生 mkhan po bsod nams dar rgyas ?) 漢訳：故此等実法，持唯世俗相，若许此体有，我能奈彼何？

རྟེན་པ་ཐ་སྐད་དུ་ཡང་མི་འདོད་ལ། དེ་ཁོ་ན་ཉིད་ལ་དབྱེད་མ་དབྱེད་ཀྱི་ས་མཚམས་ཀྱང་དེ་ནས་འཇོག་པས།
རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པ་ཡོད་ན་ཡུལ་ཅན་གྱི་ཐ་སྐད་ཀྱི་དབང་གིས་བཞག་པ་ཙམ་མིན་པའི་དོན་རང་གི་
ངོ་བོས་ཡོད་པར་འགྱུར་བར་གཟིགས་ནས་རང་བཞིན་གྱིས་སམ། རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་སམ། རང་གི་ངོ་བོ་
ཉིད་ཀྱིས་ཡོད་པ་ཐ་སྐད་དུ་ཡང་མི་བཞེད་དེ་⁵²

言い慣わし付けられる力で【自然に】定着する意味では満足せず、【自然に定着した言葉遣い】それだけではない仮設対象が、対象として「どう有るか」を探究して得られれば有ると定め、得られなければ無いと定める。この【帰謬】派はそのように【人工的な存在論構築】はしない。【なぜなら】その探求法で得られたものは実在になってしまうので、そのような分析から得られる存在は言葉遣いとしても認めず、真如を分析するしないの分かれ目もそこから定められるので、自相成立が有るなら、⁵³意識的言語習慣の力からただ定着するのではない対象それ自体が有ることになると察せられて自性が、自相が、自体が有るとは、言語習慣としても【帰謬派では】お考えにならない。

以上の解釈は、◎1.1.で確認した幻の本質、縁起・施設にほぼ一致する。問題は「自相成立」「言語習慣としても自相を認めない」というゲルク的帰謬派見解の八特徴の一つである。（そもそも八特徴こそが以下に見る言語習慣としての自相、つまり他との弁別的特徴に他ならないと思うのだが）これらの特徴は、次第に明らかになるように帰謬派とされる仏護・月称両菩薩の見解そのものではなく、法称論理学や自立派、カーダム教学、文殊の口伝などを混合して独創したものと思われる。

それゆえ、いわゆる月称菩薩などの帰謬派見解と区別するために私たちは「ゲルク的帰謬派見解」あるいは簡潔に「諦空説」と呼ぶことを提案する。何故「諦空説」と呼ばれるかは、◎6.で述べる。

その八特徴についてのジェ・ツォンカパによる講義をタルマ・リンチェンが簡潔に覚え書きした『八難要覚書』⁵⁴がある。これは創始者自らが簡潔に自説の特徴を口述しているので非常に相違点が明瞭かつ容易に理解できる。そこで、これを中心に検討しよう。『八難要覚書』に次のように述べられる。

⁵² クンブム版: v.14, f.200ab; タシルンポ版: v.14, f.199b. ゲルクの校訂は優れている。

⁵³ yul can gi tha snyad / viṣayī vyavahārah 『真実綱要註』 ad 2945;

『菩提道次第小論』 ACIP: S5393, ff. 193a, 199b. 私的言語、個人的言葉遣いの意味と読む。

⁵⁴ 福田洋一『空思想の哲学的解明に向けての基礎研究』1999、5頁;

dbu ma rgyan gyi zin bris dang/ dbu ma rgyan gyi brjed byang dang/'dka' gnas brgyad kyi zin bris brjed byang du bkod pa, GSWC, Varanasi, 1999, p.105;

英訳: David Seyfort Ruegg. Two prolegomena to madhyamaka philosophy, 2002.

ཐ་སྐད་དུ་འང་རང་མཚན་ལས་མི་ལེན་པའི་རྒྱ་མཚན་ནི། སྤྱིར་རང་མཚན་དོན་དམ་དུ་གྲུབ་པར་འདོད་ན་དངོས་
སྒྲ་བར་འབྱུང་ལ། དོན་དམ་དུ་མ་གྲུབ་ཀྱང་ཐ་སྐད་དུ་གྲུབ་པར་འདོད་པ་དབུ་མ་རང་རྒྱུད་པ་དང་། ཐ་སྐད་དུ་
ཡང་མ་གྲུབ་པ་སྒྲོབ་དཔོན་གཉིས་ཀྱིས་བཞེད་པའོ།

言語習慣としても自相を認めない理由は、無限定に自相が勝義として成立する
と考えるなら実在論になり、勝義として成立しなくても言語習慣として成
立すると考えるのが中観自立派、言語習慣としても成立しないと [仏護月称]
二先生はお考えになる [からである]。

「自相が勝義として成立すると思うなら実在論」ということは一般的な中観説
から容易に理解できる。しかし何故「言語習慣としても自相を認めない」のだろ
うか？ それを知るためには「自相成立」とはどういうことか理解する必要があ
る。そのため「自相成立」がジェ・ツォンカパ理解の鍵であることは早くから指
摘され、多くの研究の蓄積がある。しかし、ジェ・ツォンカパ自身が「自相成
立」を主題として明示的考察を行っていないと福田洋一先生が仰る⁵⁵ ようにジェ・
ツォンカパ自身が「自相成立」について解説、定義などを施している箇所は見つ
けられなかった。そこで他の文献に手がかりを求めた。ジャングン・ミパムの
『タクトウル反駁への返答』（1889）である。これはジャングン・ミパムの『入菩
提行論九章註』（1878）に対するゲルク派タクカル・トゥルクの反論に対して書か
れたものである。その中で以下のように「自相成立」について論じている。

རང་མཚན་གྱིས་གྲུབ་པ་ཞེས་པ་འདིར། རྟོག་གི་ལ་གྲགས་པ་དོན་བྱེད་རྒྱུ་པ་ལ་རང་གི་མཚན་ཉིད་དུ་བཞེད་
པ་དང་། མངོན་པ་སོགས་ལས་གསུངས་པ་མེད་ཆ་བ་ལྟ་བུ་མཚན་བྱའི་མཚན་ཉིད་ལ་རང་མཚན་དུ་གསུང་བ་
དང་། དབུ་མ་བས་ཆོས་རང་གི་ངོ་བོ་འཇམ་རང་བཞིན་ནས་མཚན་ཉིད་གང་ཞིག་དོན་དམ་དུ་བྱེད་པས་དཔྱད་
བཞེད་དུ་གྲུབ་པ་ལ་རང་མཚན་གྱིས་གྲུབ་པ་ཞེས་བད་མུར་ཚུལ་གསུམ་ཡོད་ཀྱང་། གང་གྲུབ་བས་མ་གྲུབ་
དཔྱད་རྒྱུའི་རང་མཚན་ནི་ཆོས་དེའི་ངོ་བོ་ལས་གཞན་དུ་མེད་པས་གནད་མཐུན་ཏེ། རང་རྒྱུད་པས་རང་མཚན་
གྱིས་གྲུབ་པར་བཞེད་པ་ཡང་ཐ་སྐད་དུ་ཆོས་དེའི་ངོ་བོ་ལ་བད་མུར་བ་ཅམ་སྟེ། ཐ་སྐད་དུ་བཙོ་སྟེག་གི་དོན་
བྱེད་པའི་མེ་དེ་དམར་འབར་བ་དང་ཆ་བའི་མཚན་ཉིད་ཅན་དུ་གྲུབ་པ་དེ་ལ་མཚན་མཚན་སོགས་ཀྱི་ནམ་པ་མ་
ཕྱེ་བར་ཇི་ལྟར་སྤང་བ་དེའི་ངོ་བོ་ཅམ་གྱི་ཆ་ནས་རང་གི་ངོ་བོ་ཞེས་བྱ་ལ། མཚན་མཚན་བྱེ་ན་མེ་ཞེས་པའི་དོན་
ནི་ཆ་ཞིང་སྟེག་པ་ལ་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཅེས་བྱ་བ་ལས་འོས་མེད་པས་དེ་དག་གནད་གཅིག་དུ་སོང་བ་ལས་དོན་
གྱི་སྟངས་ན་ཁྱད་པར་མེད་ཚུལ་འདི་གོ་བ་གལ་ཆེའོ། ⁵⁶

自相成立には [1] 論理学で通用している対象作用を自相と述べること、
[2] アビダルマなどで説かれる火の熱さのような所表の能表を自相と説く

⁵⁵ 福田洋一 「rang gi mtshan nyid kyis grub pa再論」 『印仏研』 54-2, 2006

⁵⁶ キェンツェー版『全集』: LCCN85904270, v.14, p.104; 四川本: ISBN7540910267, p.473-4.

こと、[3] 中観派が法それ自体、自性、性質を勝義分析による分析に耐えて成立するものに自相成立という記号を付ける以上の三つの用法がある。けれども、何が成立し何が成立しないかを分析する根拠である自相は、その法の本体と別個に存在しないから要点は一致している。そして、自立派が自相成立とお考えになるのも、言い慣わしとしてその本体に記号を付けるだけである。例えば、言い慣わしとして煮炊きの対象作用である火、それは赤く燃えることや熱い特性を持つものとして成り立つ。それを特性や名称などの種別を分けずに、あるがままに現れるその本体だけの面から「それ自体」と言い、特性や名称を分けて火という対象は、熱くて燃えることを「自相」というより適切なことはないから、それら[三用法]の要点は同一なので対象（意味）上の違いはない。この用法を理解することは重要である。

以上、自相成立には以下の三つの用法があるとしている。

[1] 論理学用法：対象作用

[2] アビダルマ用法：そのものの固有の特性、個性

[3] 中観派用法：勝義分析による分析に耐えて成立するもの、実在

要点、意味の中核は「何が成立し何が成立しないかを分析する根拠」指標としての固有の特性、個性、言い換えれば、他との弁別的特徴である。あるものが現れ対象 don として認識される場合、その本体 ngo bo の面でそれ自体 rang gi ngo bo と言う。以上は ◎1. で確認した幻の本質と同じである。さらに対象それ自体の特性や名称を分けて対象の特性を名指しするのに「自相」rang gi mtsan nyid つまり、固有の特性、個性と呼ぶと述べている。ここでは自立派の自相成立を仮設とすることについて立ち入らず、以上の用法を簡単に確認しよう。

◎3.1. 自相の論理学用法 対象作用

先ず、論理学用法。『ニヤーヤ・ビンドウ』：

tasya viṣayaḥ svalakṣaṇam || yasya arthasya saṃnidhānāsamnidhānābhyām jñāna-pratibhāsa-bhedas tat svalakṣaṇam || tad eva paramārthasat || artha-kriyā-sāmarthyā-lakṣaṇatvād vastunaḥ ⁵⁷

དེའི་ཡུལ་ནི་རང་གི་མཚན་ཉིད་དེ། དོན་གང་ཉེ་བ་དང་མི་ཉེ་བ་དག་ལས་ཤེས་པ་ལ་སྒྲུང་བ་ཐ་དང་པ་དེ་ནི་
རང་གི་མཚན་ཉིད་དོ། །དེ་ཉིད་དོན་དམ་པར་ཡོད་པ་སྟེ་དངོས་པོའི་མཚན་ཉིད་ནི་དོན་བྱེད་ཀྱས་པ་[A: མཚན་
ཉིད་]ཁོ་ན་ཡིན་པའི་བྱེད་རོ། ⁵⁸

⁵⁷ Malvania ed., pp.70~6; Bibliotheca Buddhica VII, I.12~5; Kashi Sanskrit Series 22, pp.21-3.

⁵⁸ Bibliotheca Indica 171, p.2; Bibliotheca Buddhica VIII, I.12~5;
中華大藏經97, p.813; A: ACIP: TD4212, f.231a

そ〔認識〕の対象領域が固有の特性（自相）で、ある対象が遠近などから認識として異なって現れることが固有の特性である。それこそが勝義の存在である。なぜなら物事の特性は対象作用の特性だけだから。

以上の『ニヤーヤ・ビンドウ』の文とジャンゲン・ミパム説が一致するので⁵⁹ 一般に論理学用法が対象作用とするのは妥当と考えてよいだろう。認識の対象となる領域が固有の特性であり、それが勝義の存在、実在であるとしている。「自相成立」という用例はインド撰述論理学文献に見つけられなかった。

この論理学用法は注目すべきである。なぜなら、「勝義の存在、実在」とされ、明らかに◎1.で検討した中観の仮設・幻の本質と矛盾するからである。この論理学用法をどれだけ受容するか、それが解釈の分岐点となる。

◎3.2. 自相のアビダルマ用法 個性

次にアビダルマ用法を確認しよう。『入アビダルマ論註』：

ཆོས་རྣམས་ཀྱི་རང་གི་མཚན་ཉིད་ནི་ཆོས་གཞན་གྱི་མཚན་ཉིད་ལས་འཕྲོག་པའི་ངོ་བོ་ལྟེ། དཔེར་ན་མེ་འི་ཚ་བ་ལྟ་
བུ་ལྟེ། རྟེན་མཚན་ཉིད་ནི་ཆོས་གཞན་ཉིད་ཀྱི་ཐུན་མཛུགས་ཀྱི་ངོ་བོ་ལྟེ། འདི་ལྟ་ལྟེ། རྟེན་པ་ཉིད་ལ་མེགས་པ་ལྟེ།⁶⁰

諸法の自相とは他の一切法から排除された本体。つまり、火の熱さのようなもの。諸法の共相は一切法の共通の本体。つまり、空性などである。

上は自相が共相に対する概念で、指標としての固有の特性であることを簡潔明瞭に示している。「他の一切法から排除された本体」とは、まさに他との弁別的特徴に他ならない。

次に⁶¹ 木村誠司先生に従って誤解されやすい以下の二つが上の意味と変わらないことを確認しておく。『クシャ論自註』 ad 6-3 [Sastri ed., p.881]:

yā hi vedanā svena lakṣaṇenābhipretā, nāsau punas tenaiva jātva anabhipretā bhavati |
tathā hy enām ākāraṇtarena vidūṣayanty āryāḥ, pramāda-padaṃ cainām paśyanti
mahābhisamskāra-sādhyaṃ ca vipariṇāminīm cānityaṃ ca, yenānabhipretā bhavati |

⁵⁹ 戸崎宏正「認識」『岩波講座東洋思想 インド仏教3』168以下；生井1996、119、282頁；桂紹隆「存在とは何か---ダルマキールティの視点」『竜谷大学仏教文化研究所紀要』41、2002

⁶⁰ 中華大藏經82, pp.1418~9; ACIP: TD4097, f.254a

⁶¹ 木村誠司「『俱舍論』における'svalaksanadharanad dharmah'という句について」『駒澤短期大学學佛敎論集』7, 2001 等一連の論考に大いに理解を助けていただいた。「ツォンカパのバーヴェーカ理解」『駒澤短期大学研究紀要』33, 2005 が参照したなかで最新。

真諦：若受由自體性是所愛。此受 [c: 愛] 由自體性。無時無因成非所愛。此義應然。何以故。由聖人以別過失相厭惡此受故。彼觀 [c: 見] 此受。是放逸處。大功力所成易變異無常。由如此義故。⁶²

玄奘：謂若有受[c: 愛]自相可愛。此受未常成非可愛。然諸聖者於離染時。以餘行相厭患此受。謂觀此受是放逸處。要由廣大功力所成變壞無常故非可愛。⁶³

ཚོར་བ་གང་ཞིག་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་འདོད་པ་དེ་ནི་ནམ་ཡང་དེ་ཁོ་ནས་མི་འདོད་པར་མི་འགྱུར་དེ། འདི་ལྟར་འཕགས་པ་ནམས་ནི་འདི་གང་གིས་ན་མི་བཞེད་པར་འགྱུར་བ་ནམ་པ་གཞན་གྱིས་ནམ་པར་སྦྱར་འབྲིན་པར་བྱེད་ཅིང་། འདི་ལ་བག་མེད་པའི་གནས་དང་། མངོན་པར་འདུ་བྱ་བ་ཆེན་པོས་བསྐྱབ་པར་བྱ་བ་དང་། རྣམ་པར་འགྱུར་བ་ཅན་དང་། མི་རྟག་པར་ལྟའི་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱི་རྣམ་པས་ནི་མ་ཡིན་ནོ། །⁶⁴

ある受が、それ固有の特性（自相）ゆえに愛されるなら、それは他ならぬその [本来固有の] 特性ゆえに愛されないものには決してならない。だから、諸聖者はこのようにこの受を愛さないで、別の（十六行）相で破壊し、これを放逸処、強力な潜在力で作り出されたもの、変化するもの、無常なものとして、それ固有の特性という形相で見ないからだ。⁶⁵

この『クシャ論自註』の文は、『入アビダルマ論註』の定義に一致する。本来愛すべき自相である感受の愛すべき特性は固有のものである。聖者は十六行相という共相で、その愛すべき特性を破壊するから、その感受に愛着しないという。自相の特性を不変とする背景には後に見る自相実在思想があると予想される。

『クシャ論自註』 ad 1-10 :

samastāmbanatanvāt sāmānya-viṣayāḥ pañca-vijñāna-kāyāḥ prāpnuvanti na svalakṣaṇa-viṣayāḥ ? āyatana-svalakṣaṇam praty ete svalakṣaṇa-viṣayā iṣyante na dravya-svalakṣaṇam ity [E: svalakṣaṇam pratīty] adoṣaḥ | ⁶⁶

真諦：總緣塵。通境爲塵。五識應成不但緣別境。五識對入別相爲境故。許彼以別相爲境。非對物別相。斯有何失。⁶⁷

玄奘：五識總緣境故。應五識身取共相境非自相境。約處自相。許五識身取自相境非事自相斯有何失。 [大正29, p.3上; 中華47, 4上]

⁶² 大正29, p.267中; C: 中華46, 944中

⁶³ 大正29, p.115上; C: 中華47, 194中

⁶⁴ ギャンツェ写本: LCCN83904404, 284b-285a; 中華大藏經79, pp.688~9; ACIP: TD4091, f.4b.

⁶⁵ この有部の考え方と『真実綱要』1951以下は全く逆である。生井1996、277頁以下

⁶⁶ Pradhan ed., p.7; Sastri ed., p.36-7; E: Ejima ed., p.11.

⁶⁷ 大正29, p.163中下; C: 中華46, 759上

མྱུ་ལ་དམིགས་པའི་ཕྱིར་རྣམ་པར་ཤེས་པའི་ཚོགས་ལྟ་བོ་དག་མྱུའི་ཡུལ་ཅན་དུ་འགྱུར་གྱི། རང་གི་མཚན་ཉིད་
 གྱི་ཡུལ་ཅན་མ་ཡིན་པ་མ་ཡིན་ནམ་ཞེ་ན། འདི་དག་ནི་སྤྱི་མཆེད་ཀྱི་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱི་ཡུལ་ཅན་དུ་འདོད་
 གྱི། རྣམ་གྱི་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱི། [G: གྱི] ཞི་མ་ཡིན་པས་ཉེས་པ་མེད་དོ། །⁶⁸

(諸対象の) 集合を知覚するから、五識の集りは共境を取り、自相境を取らないというなら、それらは処の自相境と認められ、物事の自相境でないので誤りはない。

つまり、五識の集りは、存在物の自相を対象としているのではなく、感覚対象の自相を対象としているという意味である。以上、誤解しやすい箇所でも固有の特性の意味であることを確認した。

核心的な部分は次の『クシャ論自註』 ad 4-3 である。

atha matam samsthāna-paramāṇava eva tathā sanniviṣṭā dīrghādi-saṃjñā bhavanti [P: labhanta] iti ? so 'yaṃ kevalaḥ pakṣapātaḥ, teṣāṃ asiddhatvāt | siddha-svalakṣaṇānām hi teṣāṃ sañcayo yujyate | na ca samsthānāvayavānām varṇādivat svabhāvaḥ siddha iti kuta eṣāṃ sañcayaḥ |⁶⁹

真諦：若汝言。是相貌隣虚聚集如此得長等名。此執一向墮偏助。相貌隣虚不成就故。若彼別相成就。彼聚集可然。相貌隣虚如色等隣虚。自性既不成就。云何得有聚集。 [大正29, p.226中; 中華46, 871上]

玄奘：若謂即以形色極微如是安布名為長等。此唯朋黨。非極成故。謂若形色有別極微自相極成。可得聚集如是安布以為長等。非諸形色有別極微自相極成猶如顯色。云何得有聚集安布。 [大正29, p.68中; 中華47, 116上]

འོན་ཏེ་དབྱིབས་ཀྱི་རྒྱལ་མ་རབ་དག་ཁོ་ན་དེ་ལྟར་གནས་པ་ལ་རིང་པོ་ལ་སོགས་པའི་མིང་འདོགས་པར་འདོད་
 ན་ནི། དེ་དག་མ་གྲུབ་པའི་ཕྱིར་དེ་ནི་ཕྱོགས་འཛིན་པ་འབའ་ཞིག་དུ་བྱེད་དོ། །རང་གི་མཚན་ཉིད་རྣམས་གྲུབ་
 ན་ནི་དེ་དག་བསགས་ [G: བརྟགས་] པ་རུང་ [A: རུང་] བར་འགྱུར་ན། དབྱིབས་ཀྱི་ཡན་ལག་རྣམས་ནི་ཁ་
 དོག་ལ་སོགས་པ་དེ་བཞིན་དུ། རང་གི་ངོ་བོར་གྲུབ་པ་ཡང་མེད་ན། དེ་དག་བསགས་ [G: བརྟགས་] པ་ལྟ་
 ཞིག་ག་ལ་ཡོད།⁷⁰

では「他ならぬ形の原子がそのように集合して安定したものに、長などの名が仮設される」⁷¹ と考えるなら、それらは非實在だから、それはただの執着に過ぎない。「諸自相が實在し且つ、それらが集積できるなら、形の諸部分

⁶⁸ G: ギャンツェ写本: 7b; 中華大藏經79, pp.76~7; ACIP: TD4090, f.31a.
⁶⁹ P: Pradhan ed., p.195; Sastri ed., p.576.
⁷⁰ G: ギャンツェ写本: 178a; 中華大藏經79, p.414; A: ACIP: TD4090, f.168ab.
⁷¹ この経量部の考え方と『真実綱要』1859で批判されるローカーヤタが酷似。生井1996、29頁

は色彩などと同様に、それ自体として実在する」というなら、それらの集積はどこにあるのか？

形が仮設であるなら非実在であるとされ、次に形は「自相成立」説が批判される。つまり、実在が問題となっている。だから「自相成立」の「成立」は実在を意味する。これは注目すべき重要な文である。なぜなら「自相成立」の原語が *siddha-svalakṣaṇa* と想定できる文が見つかること、意味が「自相実在」であることを示しその主張者も特定できるからである。この『クシャ論自註』は、経量部が有部あるいは分別部を批判する部分である。「自相実在」を主張するのは有部である。それを裏付けるのが次の安慧菩薩の『実義疏⁷²』である。

如文可解 正理論云。如何具壽許有極成顯色極微。非形細分。如諸顯色一一極微無獨起理。設有獨起。以極細故非眼所得於積集時眼可得故。證知定有顯色極微。形色極微亦應如是。寧獨不許。自相極成。⁷³

འོན་ཅི་ཞེན། ཁ་དོག་མ་ངེས་པར་དྲན་པར་མི་འགྱུར་ལ། དབྱིབས་ནི་ཇི་ལྟར་རེག་གྲུ་ལས་ངེས་པར་དྲན་པར་འགྱུར་ཞེས་གྲུ་བ་མི་རིགས་ཏེ། རེག་གྲུ་ལས་དྲན་པ་མ་ཡིན་ཞེས་པའོ། །གང་གི་ཕྱིར་ཇི་ལྟར་རྒྱལ་ཕྱ་རབ་རྣམས་འདུས་པ་ཁ་དོག་དུ་གཟུང་བ་དེ་ལྟར་སོ་སོར་མ་ཡིན་ཏེ་དབང་པོ་ལས་འདས་པའི་ཕྱིར་རོ། །གནས་པའི་རྒྱལ་ཕྱ་རབ་རྣམས་ཀྱང་འདུས་པ་ཉིད་དུ་གཟུང་ངོ། །སོ་སོ་བ་དབང་པོ་ལས་འདས་པས་ན་ཅི་ལྟར་དེ་དག་རང་གི་མཆན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་ཅེས་སྒྲོབ་དཔོན་འདུས་བཟང་བེར་རོ། །⁷⁴

では何か？<「色彩は必ずしも気づかず、形は触覚から必ず気づく」というのは不合理である。触覚から気づくのではないと言われる。例えば、諸原子が集合したものが色彩と把握されるように、個々の原子が把握されるではない。なぜなら、個々の原子は感覚で捉えられないものだから。安定している原子も集合として把握される。それぞれが感覚で捉えられないなら、それらはどのように自相が実在しているのか？>と衆賢先生が言う。

以上の『実義疏』漢訳引用と以下の『順正理論』が一致する。

[a] 雖說有此是朋黨言。形色極微。非極成故。謂若形色。有別極微。自相極成。可得積集。如是安布以爲長等。然非形色有別極微。自相極成。如諸顯色。云何得有積集安布。[b] 如何具壽。許有極成顯色極微。非形細分。如諸

⁷² 中華大藏經未所収。漢訳は敦煌文書で現存しない漢訳完本の抄本とされる。井ノ口泰淳「出土仏典の種々相」『アジア仏教史 中国編 V』1975, 267頁以下。

梵本が発見されたと報告されている。庄垣内正弘『ウイグル文アビダルマ論書の文獻學的研究』京都：松香堂, 2008, pp.17, 38, 86. しかしながら披見に恵まれなかった。

⁷³ 大正41, p.630下

⁷⁴ 中華119, 20; 東北4421, f.9a.

顯色。一一極微。無獨起理。設有獨起。以極細故。非眼所得。於積集時。眼可得故。證知定有顯色極微。形色極微。亦應如是。寧獨不許自相極成。⁷⁵

[a] は前掲『クシャ論自註』ad 4-3 に相当する文を否定対象として引用するものである。同じ玄奘訳にもかかわらず微妙に相違するのは、原文から異なっていたことを予想させる。[b] は『実義疏』引用文であり完全に一致する。『順正理論』は、その後で「故形異顯。自相極成」と形状は色彩と異なって自相実在であると結論づけている。既に『クシャ論自註』ad 6-3 で暗示されていたように⁷⁶有部が自相実在を主張するのである。当然、中観派では受け入れられないので、次に見るように月称菩薩が批判することになる。そして自相の意味は一貫して固有の特性、他との弁別的特徴である。

◎3.3. 自相の中観派用法 還元可能な実在

中観派用法「勝義分析による分析に耐えて成立するもの」そのものは、インド撰述中観論書には見つけられなかった。「分析に耐える」という概念は、上に見たように『中観莊嚴論自註』に見いだせる。さらに『中観心論自註』ad 5-113:

གང་ནལ་འབྱོར་སྤྱོད་པ་པས་ཡོངས་སུ་བརྟགས་པའི་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་ནི་ནམ་པར་བརྟགས་པ་ན་དཔུང་བཟོད་པ་མ་
ཡིན་ནོ།⁷⁷

ヨガ行派が構築した真実を考察するなら、分析に耐えるものではない。

『中観心論』9-20 [川崎信定編412頁; Lindtner ed., p.94]:

yat parīksā-ksamam yuktyā vacanam cet tad āgamah |
གལ་ཏེ་རྟགས་པས་བརྟག་བཟོད་པའི། ཚིག་གང་ཡིན་པ་དེ་ལུང་ཡིན།⁷⁸

もし、論理的考察に耐える言葉であれば、それが伝承（アーガマ）である。

以上が先行する表現であるが、実在を表す自相、自性と結びついて記述されることはない。またジェ・ツォンカパが最も重視する月称菩薩の文献に dpyad bzod pa / brtag bzod pa という表現を見つけることはできなかった。月称菩薩の文献に「自相実在」という表現は見られる。『入中論自註』ad 6-88:

⁷⁵ 大正29, p.536中;

中華47, p. 640上

⁷⁶ 那須円照「有部の形実有論と経量部の形非実有論(上)」『インド学チベット学研究』1, 1996 はこの形実在問題を扱っている。しかしながら当該部分について述べられる予定の下論は公開されていないのか残念ながら見つけられなかった。松濤泰雄「タットヴァ-アルタにおける衆賢説--世間品・業品について」『印仏研』33-1, 1984 でも関説されている。

⁷⁷ 中華58, 552;

ACIP: TD3856, f.227a.

⁷⁸ 川崎信定『一切智思想の研究』412頁;

中華58巻、75頁

འཕགས་པ་ས་བརྩུ་པོ་[P:བ]དེ་ཉིད་ལས། རྣམ་པར་ཤེས་པ་མ་རིག་པ་དང་འདྲ་བྱེད་ཀྱི་རྒྱ་ཅན་དུ་གསུངས་ཀྱི་
རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པ་ནི་མ་ཡིན་ནོ། །གལ་ཏེ་རྣམ་པར་ཤེས་པ་རང་གི་བདག་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པར་གྱུར་
 བ་ནི་དེ་མ་རིག་པ་འཕམ་འདྲ་བྱེད་ལ་མི་ལྟོས་[P:བལྟོས]པར་འབྱུར་བ་ཞིག་ན་ལྟོས་[P:བལྟོས]པ་ཡང་ཡིན་ནོ། 79

[三界唯心を説く] 『聖十地経』に識は無明や行を因とするものと説かれていて自相実在ではない。もし、識それ自身の本質が実在しているなら、それは無明や行に依らないものになるが、[実際は無明や行に] 依っている。

『六十頌如理論註』 ad 13 :

གལ་ཏེ་ཡེ་ཤེས་ཀྱིས་ཉོན་མོངས་པ་བསྐྱོག་ན་ལས་ཕྱོག་སྟེ། རྒྱ་དང་རྒྱུན་དུ་མི་ལྡན་པའི་ཕྱིར་ཐོག་མ་མེད་པ་ནས་
 འཁོར་བར་འཇུག་པ་དང་སྟེ་བ་དང་འཆི་བ་གཅིག་ནས་གཅིག་དུ་བརྒྱད་པ་ [A:བ] རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་
གྲུབ་པའི་ངོ་བོ་གཟུགས་ལ་སོགས་པའི་རྒྱན་ཕྱོག་ན་ 80

[反論] もし、智慧で煩惱を払ったなら、業は止まる。なぜなら、因縁がないから始まりの無い輪廻を経巡り、生れ死んで、ある人からある人に伝わって自相実在している本体である色などの連続が止まるなら、

『六十頌如理論註』 ad 43 :

འཇིག་རྟེན་ཞེས་བྱ་བ་ཕུང་པོ་ལྔ་པོ་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པར་འདོད་ན་ཡང་མཐུན་པར་སྟོན་དུ་འབྱུར་
 བར་སྟུང་རྟོ། 81

「世間」という五蘊が自相実在と考えても、同じ欠点が当てはまる。

『空七十論註』 ad 26 [中華60巻、1702頁; ACIP: TD3867, f.308a] :

གལ་ཏེ་འགོག་པ་ཞེས་བྱ་བ་དངོས་པོའི་རང་གི་ངོ་བོ་གྲུབ་པར་གྱུར་ན། དེ་སྟུག་བཟུལ་ལ་མི་ལྟོས་པས་ཀྱང་
 འབྱུང་སྟེ། རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པའི་ཕྱིར་ལ། འབྱུང་བ་ཡང་མ་ཡིན་ཏེ། དེས་ན་འགོག་པའི་རང་གི་ངོ་
 བོ་གྲུབ་པ་མེད་དོ། །

「もし消滅」 [空七十論26a] という存在それ自体が実在しているなら、それ [消滅] は苦に依らなくても生起する。なぜなら自相が実在しているから。そして、生起するのでもない。つまり、それ [消滅] によって消滅それ自体が実在することはない。

『四百論註』 ad 11-1 [中華60巻、1338頁; ACIP: TD3865, f.171b] :

རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པའི་དུས་ལ་འཇུག་པ་དང་ཕྱོག་པའི་རྒྱ་ཉིད་ཡོད་པ་མ་ཡིན་ནོ། །
自相実在している 時間に進退の原因は存在しない。

79 中華60巻、739頁;

P: Poussin ed., p.186;

ACIP: TD3862, f.278a.

80 Schaub ed., p.51;

中華60巻、962頁;

A: ACIP: TD3864, f.3b.

81 Schaub ed., p.81;

中華60巻、988~9頁;

A: ACIP: TD3864, f.24b.

特に次の『四百論註』 ad 12-13 は重要である。なぜなら、他ならぬ月称菩薩の用例として *siddha-svalakṣaṇa* が「自相実在」の原語と確認できるからである。しかも、以下の内容は、◎1.で確認した縁起・此縁性・仮設に反するもの、反縁起として「自相実在」が説かれていることが明確に確認できることも重要である。

yasya cārthasya svarūpa-siddhir nāsti tasya kenānyenātmanāstu siddhir iti | sarvathāsiddha-svalakṣaṇā eva padārthā viśaṃvāda-kenātmanā pratītya vopādāya vā vartamānā mūḍha-dhiyām saṅgāspadam sambhavanti | ⁸²

དོན་གང་ཞིག་ལ་རང་གི་ངོ་བོ་སྟབས་གྲུབ་པ་ཡོད་པ་མ་ཡིན་པ་དེ་བདག་ཉིད་གཞན་གང་ཞིག་གིས་འགྲུབ་པར་
འགྱུར། དེའི་ཕྱིར་དངོས་པོ་རྣམས་པ་ཐམས་ཅད་དུ་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་མ་གྲུབ་པ་བརྟེན་ [CA: བསྟན་] རྣམས་
མཁ་ཉེ་བར་སྒྲངས་ནས་སྒྲུབ་པའི་བདག་ཉིད་དུ་འབྱུང་བ་རྣམས་ནི་སྟོོ་སྟུན་པའི་ཆགས་པའི་གཞིར་འགྱུར་ལ། ⁸³

ある対象にそれ自体が成立していないこととは、何か別の本質が成立しているということである。それ故、あらゆる面で自相が実在していない物事は依って、あるいは取因 [仮設] して虚妄な本質として生成し、愚昧な意識が執着する基盤となる。

これは◎3.2.で確認した「自相実在」の原語も意味も一致することから、有部の実在概念を否定するために用いたと見てよいだろう。以上の用例は「自相実在」が固有の性質が実在することを意味するものとして問題ないだろう。

以上のように「自相実在」を否定する月称菩薩による次の『入中論自註』 ad 6-34 はジェ・ツォンカパ「自相を言葉遣いとしても認めない」説の根拠である。

གལ་ཏེ་གཟུགས་དང་ཚོར་བ་ལ་སོགས་པ་དངོས་པོ་རྣམས་ཀྱང་[P: ཀྱི་]རང་གི་མཚན་ཉིད་དེ་རང་གི་ངོ་བོ་དང་
རང་བཞིན་རྒྱ་དང་རྒྱེན་དག་གིས་བསྐྱེད་ན་ནི། དེ་གང་གི་ཚེ་ན་ནལ་འབྱུར་པ་འདིས་དངོས་པོ་རྣམས་རང་
བཞིན་གྱིས་སྟོང་པར་མཐོང་ཞིང་ཚོས་ཐམས་ཅད་རང་བཞིན་མེད་པར་རྟོགས་པ་དེའི་ཚེ་ངེས་པར་ཇི་ལྟར་སྐྱེས་
པའི་རང་བཞིན་ལ་སྐྱར་བ་བདུབ་པས་སྟོང་པ་ཉིད་རྟོགས་པར་འགྱུར་ཏེ། དེའི་ཕྱིར་ཇི་ལྟར་ཐོ་[A: བ་]བ་ལ་
སོགས་པ་དག་གྲུབ་པ་ལ་སོགས་པ་རྣམས་ཀྱི་འཇིག་པའི་རྒྱ་ཡིན་པ་དེ་བཞིན་དུ། སྟོང་པ་ཉིད་ཀྱང་དངོས་པོའི་
རང་བཞིན་ལ་སྐྱར་པའི་རྒྱར་འགྱུར་བ་ཞིག་ན་དེ་ནི་རུང་བ་ཡང་མ་ཡིན་ཏེ། དེའི་ཕྱིར་དངོས་པོ་རྣམས་ཀྱི་རང་
གི་མཚན་ཉིད་ནི་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ཚེ་སྐྱེ་བར་ཁས་ [P: -ཁས་] སྒྲུང་བར་མི་བྱའོ། ⁸⁴

⁸² Suzuki ed., p.268.

⁸³ Suzuki ed., p.269;

C: 中華60卷、1382頁;

A: ACIP: TD3865, 190b.

⁸⁴ 中華60卷、691頁;

P: Poussin ed., p.117;

A: ACIP: TD3862, f.257b-8a.

ad 6-36 では「自相の発生は二諦の両方でありえないと主張しないまでも疑いなく認めるべきである」と述べる。

Poussin ed., p.123;

ACIP: TD3862, f.259a.

もし、色や受などの諸物も、その自相が自体や自性、因や縁によって発生したものなら、行者が諸物は自性が空であると観じ一切法は無自性だと理解した時、必然的に発生した自性を抹消することによって空性を理解することになる。なぜなら、まるで鉄槌などが瓶などを破壊する原因となるように、空性も物事の自性を抹消する原因にならないなら、発生も不可能である。それゆえ諸物の自相はあらゆる時に、発生すると認めるべきでない。

以上を『ゴンパ・ラブセル』(1418)は次のように註釈する。

གཡ་ཏེ་གཟུགས་དང་ཚོར་བ་ལ་སོགས་པའི་རང་གི་མཚན་ཉིད་དེ་རང་གི་ངོ་བོ་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པའི་རང་བཞིན།
 གྱུ་དང་རྒྱུན་ལ་བརྟེན་ནས་སྟེ་བར་འབྱུར་ན་ནི། རྣལ་འབྱོར་པས་ཚོས་རྣམས་རང་བཞིན་ཀྱིས་གྲུབ་པས་སྟོང་
 པར་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པའི་ཚེ། དངོས་པོའི་རང་བཞིན་དེ་ལ་སྐྱར་བ་བཏབ་པའི་ཚུལ་གྱིས་སྟོང་པ་ཉིད་
 རྟོགས་པར་འབྱུར་ཏེ། མཉམ་གཞག་གིས་གཟུགས་སོགས་རྣམས་མ་དམིགས་པ་དགོས་ལ། དེ་རྣམས་རང་གི་
 མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་ན་མཉམ་གཞག་གིས་དམིགས་དགོས་པ་ལས་མ་དམིགས་པའི་ཕྱིར། དེའི་ཆེ་དངོས་པོ་དེ་
 རྣམས་མེད་པར་འབྱུར་རྟོ། | ⁸⁵

もし、色や受などの自相、それはそれ自体が実在する自性で、因や縁によって発生するなら、行者が諸法は自性実在が空であると納得した時、その物事の自性を抹消する仕方では空性を理解することになる。なぜなら禅定に入ると色などを感知しなくなり、それらが自性実在するなら、禅定に入って感知可能なものが感知されないから、それら物事は無くなるだろう。

この帰謬は『八難解要義覚書』で「聖智が物事の消滅因になってしまう」⁸⁶として言語習慣でも自相を認めない根拠として挙げられているので、ジェ・ツォンカパがこの文を言語習慣でも自相を認めない根拠としたことは確実である。

以上のように「自相実在」「自相」を否定する根拠は、確かに月称菩薩に見いだされる。しかし、月称菩薩は『明句論』ad 15-2ab で次のように言語習慣、言葉遣いとして自相を認めている。しかもこれは、上で確認した自相のアビダルマ用法そのものである。

niḥsvābhaṃ bhāva-jātaṃ sa-svabhāvatvenābhiniḥviṣṭā yathābhiniḥveśaṃ lakṣaṇam
 ācakṣate agner auṣṇyaṃ svalakṣaṇam | tato 'nyatrānupalambhād asādhāraṇatvena
 svam eva lakṣaṇam iti kṛtvā | bāla-jana-prasiddhyaiva ca bhagavatā tad evaiśāṃ
 sāmṃvṛtaṃ svarūpam abhidharme vyavasthāpitam | sādharmaṇam tv anityatvādikam
 sāmānya-lakṣaṇam iti cōktaṃ | ⁸⁷

⁸⁵ クンブム版: v.16, f.136b;

タシルンポ版: v.16, f.130ab;

ACIP: S5408, f.116b.

⁸⁶ 福田1999、5頁;

GSWC, p.105.

⁸⁷ Poussin ed. p.261;

BST10, p.129

དངོས་པོའི་རྣམ་པ་རང་བཞིན་མེད་པ་ལ་རང་བཞིན་དང་བཅས་པ་ཉིད་དུ་མངོན་པར་ཞེན་པར་གྱུར་ནས་
གཞན་དུ་མ་དམིགས་པ་ལས་སྤུང་མོང་མ་ཡིན་པ་ཉིད་ཀྱིས་མེད་རང་བཞིན་གྱི་རང་གི་མཚན་ཉིད་ནི་ཆ་བའོ་
ཞེས་བྱ་བར་མངོན་པར་ཞེན་པ་ཇི་ལྟ་བུ་བཞིན་དུ་མཚན་ཉིད་སྤྲེལ། བདག་ཉིད་ཀྱི་མཚན་ཉིད་ནི་རང་གི་མཚན་
ཉིད་དོཞེས་བྱ་བའི་ཕྱིར་རོ། །དེ་རྣམས་ལ་གྲགས་པ་ཉིད་ཀྱི་སྒྲོན་ནས། བཅོམ་ཐུན་འདས་ཀྱིས་ཀྱང་ཆོས་མངོན་
པར་དེ་དག་གི་རང་གི་ངོ་བོ་ཀྱན་ཆོབ་པ་དེ་རྣམ་པར་གཞག་པ་མཛད་ལ། མི་རྟག་པ་ལ་སོགས་པ་སྤུང་མོང་པ་
ནི་སྤྱིའི་མཚན་ཉིད་དོཞེས་བཤད་དོ། །⁸⁸

無自性である物事の類いを有自性と執着して他に見られない特殊なもの〔他との弁別的特徴〕だから火の自性である自相は熱さであると執着し、あるがままの性質であると言う。なぜなら、そのものの特質が自相と言われるからである。彼らに流通しているから、世尊もアビダルマでそれら世俗の本体を定められた。無常などの共通のものは、一般の特性（共相）と説明された。

また『入中自註』ad 6.201cd 及び『入中論』6.202~3 では

ཆོས་ཐམས་ཅད་ནི་ཆོས་ཐམས་ཅད་ཀྱིས་སྤོང་དོ། །གཟུགས་རུང་ལ་སོགས་དངོས་མེད་གང་། །དེ་ནི་རང་
མཚན་སྤོང་པ་ཉིད། །ཡང་གཟུགས་ལ་སོགས་པ་རྣམས་ཀྱི་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཅི་ཡིན་ཞེན། རྒྱས་པར་བཞུན་
པའི་ཕྱིར་བཤད་པ། གཟུགས་ནི་གཟུགས་རུང་མཚན་ཉིད་ཅན། །ཆོར་བཟྱོང་བའི་བདག་ཉིད་ཅན། །འདུ་
ཤེས་མཚན་མར་འཛིན་པ་སྟེ། །འདུ་བྱེད་མངོན་པར་འདུ་བྱེད་པའོ། །ཡུལ་ལ་སོ་སོར་རྣམ་རིག་པ། །རྣམ་ཤེས་
རང་གི་མཚན་ཉིད་དེ། [P: དོ] ། །ཕུང་པོ་སྤྲུག་བཟུལ་རང་མཚན་ཉིད། །ཁམས་ཀྱི་བདག་ཉིད་སྤྲུལ་གཏུག་
འདོད། །⁸⁹

一切法は一切法が空である。「象れること(變礙)など存在しないもの、その自相が空性である」また色などの自性とは何かというなら、詳しく示すための解説が「色は象れる性質があり、受は感受する本質があり、想は形象を捉える(取相)もので、行は形成するものである。境を各々知覚するのが識の自相で、蘊は苦の自相、界の本質は毒蛇と認識する」

と諸法を特徴づけるために積極的に自相を用いている。この部分を『ゴンパ・ラプセル』は、次のように註釈する。

ཡང་གཟུགས་ལ་སོགས་པ་རྣམས་ཀྱི་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཅི་ཡིན་ཞེན། གཟུགས་ནི་གཟུགས་སུ་རུང་བའི་མཚན་
ཉིད་ཅན་ཏེ། དེ་ཡང་མདོ་ལས། དག་སྤོང་དག་གཟུགས་སུ་ཡོད་ཅིང་གཟུགས་སུ་རུང་བ་དེའི་ཕྱིར་གཟུགས་ནི་

⁸⁸ 中華60巻、214-5頁；

ACIP: TD3860, f.88b.

⁸⁹ 中華60巻、834頁；

P: Poussin ed., p.316;

ACIP: TD3862, f.317a.

བར་ལེན་པའི་ཕུང་པོ་ཞེས་བྱའོ། །ཞེས་གསུངས་སོ། །རང་གི་མཚན་ནི་དཔྱད་ནམས་དོན་ལྡན་ཡིན་པའི་ངེས་
པ་མེད་པར་རང་རང་གི་རང་བཞིན་མཚན་པའི་གཙོ་བོ་སྟོན་པའོ། །⁹⁰

また、色などの自相は何かというと。色は象れる性質がある。それも経に
「ピくらよ！ 色として存在し象れる。それ故、色の取因蘊であると言われ
る」⁹¹と説かれる。これら自相は対象分節（けじめ）であるが、不確定にそ
れぞれの自性を表す主要なものを言うのである。

⁹² ここでいう「対象分節」とは対象として「他の一切法から排除された本体」と
いった意味である。つまり『アビダルマ入門註』の定義をチベット論理学的に表
現したのである。言い換えれば分節された意味。だから mtshan nyid 特性と同義⁹³
とされる。引用は『クシャ論自註』ad 1.13 に引用される伝承（アーガマ）であ
る。「不確定に」という一句は自相が決定的な性質ではなく、習わしによる適当
な性質と限定していると思われる。以上、アビダルマ用法にほぼ一致する。

確認のためにジェ・ツォンカパ(1357-1419)の師であるレンダーワ(1349-1412)と
ジェ・ツォンカパの最も強力な批判者であるコオ・ラブチャムパ(1429-1489)の
『入中論註』を見てみよう。なぜなら、二人はジェ・ツォンカパ直前直後の最も
重視される『入中論註』だからである。

『レンダーワ註』は、次のように註釈する。

ཆོས་ཐམས་ཅད་ཀྱི་རང་གི་ངོ་བོས་སྟོང་པ་ཉིད་གང་ཡིན་པ་ནི་ཆོས་ཐམས་ཅད་སྟོང་པ་ཉིད་དོ། །གཟུགས་རུང་
ལ་སོགས་དངོས་མེད་གང་། །དེ་ནི་རང་མཚན་སྟོང་པ་ཉིད། །གཟུགས་ནས་རྣམ་མཁྱེན་གྱི་བར་གྱི་ཆོས་རྣམས་
ཀྱི་རང་གི་མཚན་ནི་དགཟུགས་སུ་རུང་བ་ལ་སོགས་པ་རྣམས་བདེན་པའི་དངོས་པར་མེད་པ་གང་ཡིན་པ་དེ་ནི་
རང་གི་མཚན་ནི་སྟོང་པ་ཉིད་དོ། ། [A: +ཡང་] གཟུགས་ལ་སོགས་པའི་ཆོས་ [A: -འི་ཆོས་] རྣམས་ཀྱི་
[A: +རང་གི་] མཚན་ནི་ཅི་ཡིན་ཞེན། རྒྱས་པར་བསྟན་པའི་ཕྱིར་བཤད་པ། གཟུགས་ནི་གཟུགས་རུང་
མཚན་ནི་ཅན། །...⁹⁴

⁹⁰ クンブム版: f.270a;

タシルンポ版: f.257ab;

ACIP: f.237b.

⁹¹ 『クシャ論自註』ad 1.13 に引用されるアーガマ（伝承）

⁹² 福田1999、39頁註(1) および「初期チベット論理学におけるmtshan mtshon gzhi gsumをめぐる
議論について」『日本西藏学会々報』49、2003で「実的な根拠」と訳される。これは後に見るよ
うにゲルクの存在論を反映した訳と思われる。

⁹³ 福田2003 ドウラ索引：福田洋一『西藏仏教基本文献』第七巻、2002

⁹⁴ デルゲ版: LCCN74902712, f.129ab;

A: 青海本: LCCN2005323052, p.249;

ベナレス本: LCCN84903444, p.298.

一切法それ自体が空であることが、一切法空性である。「象れること（變礙）など存在しないもの、その自相が空性である」色から一切智までの諸法の自相は、「象れること」など真実の物事として無いこと、それが自相が虚ろなものである。また色などの自性とは何かというなら、詳しく教えるための解説が、「色は象れる性質があり…」

以上のようにほとんど『自註』を祖述補足した内容である。ジェ・ツォンカパの解釈は全く見られない。

コオ・ラブチャムパの『入中論註悪見払い』⁹⁵ は、『ゴンパ・ラブセル』を完全に批判論破した [ゲルクはセラ・ジェツンパ等が再論破したとする] 書である。凡そ60箇所のにぼる批判があることで有名である。該当箇所を、次のように註釈する。

རང་གི་མཚན་ཉིད་སྤོང་པ་ཉིད་ནི། གཟུགས་རུང་སོགས་ཏེ། ཚིག་ཀྱང་དང་པོ་གཉིས་ཀྱིས་སྤོང་ཉིད་ངོས་བཟུང་ནས། དེ་ནས་ཚིག་བཅད་བཅུ་གསུམ་ཀྱིས་སྤོང་གཞིའི་ཚོས་ཅན་རྒྱས་པར་བཤད་པ་སྟེ། གཟུགས་ནས་རྒྱས་མཆོད་ཀྱི་བར་ཀྱི་རང་གི་མཚན་ཉིད་ངོས་བཟུང་བའོ། །འདི་ནི་རང་མཚན་དང་སྤྱི་མཚན་གཉིས་ཀྱི་ལྷན་ཕྱེ་བའི་རང་མཚན་ཡིན་པས་མི་རྟག་སྟུག་བསྐྱེད་སོགས་སྟུག་བསྐྱེད་བདེན་པ་སྤྱི་མཚན་ཉིད་ དང་། འདི་ནས་བཤད་པ་ལྟ་བུ་གཟུགས་སོགས་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཡིན་པ་དབུ་མ་ཐལ་འགྱུར་བས་ཐ་སྐད་དུ་ཁས་མི་ལེན་པ་མ་ཡིན་ཏེ། ཚོས་མངོན་པའི་མདོ་ལས་རང་གི་མཚན་ཉིད་དང་སྤྱི་མཚན་ཉིད་ཅས་གསུངས་པའི་དོན་མདོ་སྟེ་པས་དོན་དམ་པར་དོན་བྱེད་ལུས་མི་ལུས་ལ་འདོད་ཀྱང་། འདིར་ཐ་སྐད་དུ་ཚོས་དེ་རང་ཉིད་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པར་མཚོན་པ་དང་། ཐུན་མོང་བར་མཚན་པ་ལ་འཆད་པའི་བྱིར། ⁹⁶

自相が空であることは「象れること」で始まる偈で説かれる。この [201] 偈頌ab句によって空性を確認し、それから13偈頌 [202-14] で空の基盤となる主題を詳説する。つまり、色から一切智までの自相を確認する。これは自相と共相という対義語の自相だから、無常・苦など苦諦の共相 [行相] や、以下で説明されるようなものが色などの自相であることは、中観帰謬派が言葉遣いとしても認めないことではない。なぜなら、アビダルマ文献で「自相と共相」と説かれる対象を、経量部は勝義として対象作用のあるなしで考えるけれども、ここで言葉遣いとして、その法自体が特有なものであると表すことや、共通なものであると示すものを言うからである。

非常に明解である。先ず、自相が空であることを確認する。「空の基盤となる主題」とは、空を教える道の術語という意味だろう。その術語の各特徴を説明する。「帰謬派が言葉遣いとして」認めると明言される。これは本偈、自註、レン

⁹⁵ cf. 小林守「コラムバ批判書の梗概」『苦小牧駒澤大学紀要』3, 2000.

⁹⁶ 全集版: LCCN79905774, v. 5 = サキヤ全書版: LCCN82153977, v.13, f.99b~100a;
青海本: LCCN2005323052, p.477.

ダーワ註ともに一致するので確実である。そしてここでいう自相が上で確認したアビダルマ用法であるとしている。「経量部は勝義として対象作用のあるなしで考える」は、明らかに◎3.1で見た論理学用法である。この二つの用法はインド以来明確に区別されてきたことが確認できる。この後、以上を前提とすれば四諦や二諦などの諸派共通の術語を認める必要があるが、として次のように述べる。

ངོས་འཛིན་ཚུལ་མི་འདྲ་བ་རེ་རེ་ཡོད་པའི་གནད་མ་རྟོགས་པར་གཞིག་ཅིག་དངོས་སྒྲིབ་སེལ་བ་དེལ་གྱི་ཁྱབ་ཏུ་གཏན་ལ་དབབ་པའི་ཕྱིར་ན་ དབུ་མ་པས་ཐ་སྐད་དུ་འཇམ་མི་ལེན་ནི་

ཞེས་སྒྲིབ་བ་རྣམས་ནི་གསུང་རབ་འཆད་མ་ཤེས་སོ། 97

[共通の術語もその術語を分析する場合は諸派によって術語の] 様々な認定の仕方があるという要義を理解せずに一義とするのは实在論者が实在と規定することだから「中観派は言葉遣いとしても[自相を] 認めない」

と言うものたちは聖典を講義できない。

自相を「中観派は言葉遣いとしても認めない」を否定していることは明らかであるが、この文はジェ・ツォンカパが自相のアビダルマ用法と論理学用法を分けずに一義的に解釈しているということを表しているのだろうか？ するとジェ・ツォンカパが自相を勝義とする論理学用法を持ち込んだために「中観派は言葉遣いとしても認めない」と主張したということになり単純明解である。

しかし、◎3.の始めに引用した『八難解要義覚書』で「勝義として成立しなくても言語習慣として成立すると考えるのが中観自立派」を否定するのだから、そう単純ではない。この問題の解決は将来に譲り今回は、本偈、自註、レンダーワ註『悪見払い』が言葉遣いとして自相は認めていることを確認するのに留める。

以上、月称菩薩は「自相实在」を当然否定する。实在だからである。しかし、自相を言葉遣いとしては否定していないことが分かる。「自相实在」を「勝義分析による分析に耐えて成立するもの」と明示するインド撰述文献は見つけられなかった。⁹⁸

◎3.4. 小結

自相は固有の特性、弁別的特徴であるという点で、意味の中核は同じである。本来、アビダルマ用法と論理学用法の二つがあり、中観用法はなかった。論理学

⁹⁷ 全集版 = サキヤ全書版, f.100a; 青海版478

⁹⁸ Ruegg, The literature of the Madhyamaka school of philosophy in India: ISBN3447022043, p.105 が11世紀の密教者の月称菩薩を著者とする『三帰依七十論』24-28偈では興味深い本体論が展開されているが今回は立ち入らない。

用法は対象作用を意味し勝義の存在である。これはインド用法そのもので、コオ・ラプチャムパも区別していることからインド以来の共通認識と見られる。

次にアビダルマ用法は、共相の対立概念としての固有の特性である。そして検討の結果、インド・アビダルマ文献で「自相成立」という言葉が見い出され、意味は「固有の特性が実在すること」であり、原語は *siddha-svalakṣaṇa* と確認できた。それを主張するのは有部であることが明らかになった。そして、このアビダルマ用法が中観派でも仮設として用いられる。

中観派用法は、インド撰述文献に発見できず、創始者とみられるジェ・ツォンカパ直後のコオ・ラプチャムパに批判されることからゲルク独自の用法と見るべきである。月称菩薩は「自相実在」を否定するが、言葉遣いとしては自相を否定していない。ジェ・ツォンカパが言葉遣いとしては自相を否定するのは、自相のアビダルマ用法を論理学用法を持ち込んで解釈していることが予測されるが、確証は得られない。

ここに見られるように論理学用法を持ち込むことが、本来、仮設である幻の本質に実在概念を導入して複雑な存在論を展開することになる。次に見る『蓮華戒釈』に、その兆候が見られる。

④. 『蓮華戒釈』

『蓮華戒釈』は、63偈を次のように註釈する。

གཡ་ཏེ་དངོས་པོ་འདི་དག་དོན་དམ་པར་རང་བཞིན་མེད་ན། འོ་ན་གྲགས་ཀྱིས་འདི་དག་གི་མཚན་ཉིད་ཅི་ཞིག་
ཡིན་པར་འགྲུར་སྐྱམ་པ་ལ། དེའི་བྱིར་དངོས་པོ་འདི་དག་ནི་ཞེས་བྱ་བ་ལ་སོགས་པ་སྟོས་ཏེ། འབྲུལ་པའི་སྟོས་
དངོས་པོའི་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་བསྐྱབས་པས་སྟོ་འབྲུལ་པ་ཐམས་ཅད་ནི་ཀུན་རྫོབ་ཡིན་ནོ། །འབྲུལ་པའི་སྟོས་
ཡི་བསམ་པའི་དབང་གིས་བརྟགས་པའི་བདག་ཉིད་དུ་གནས་པའི་བྱིར་དེ་ལ་ཡོད་པ་ནི་ཀུན་རྫོབ་པ་ཡིན་ནོ། །
འདི་ཇི་ལྟ་སྐྱམ་པ་ལ། གཡ་ཏེ་འདི་དག་དོན་འདོད་ན། །ཞེས་བྱ་བ་ལ་སོགས་པ་སྟོས་ཏེ། འདི་སྐད་དུ་ཡང་དག་
པ་དང་ཡང་དག་པ་མ་ཡིན་པ་དག་གིས་ནི་ཕུང་པོ་ཐམས་ཅད་ལ་ཁྱབ་སྟེ། དེ་གཉིས་ནི་ཕན་ཚུན་སྤངས་ཏེ་
གནས་པའི་མཚན་ཉིད་ཡིན་པའི་བྱིར་རོ། །ཡང་དག་པའི་ངོ་བོ་བཀག་ན་གྲགས་ཀྱིས་འདི་དག་ཅིག་ཤོས་སུ་
གནས་པར་རང་བཞིན་གྱིས་འགྲུར་རོ་ཞེས་བཤད་པར་འགྲུར་རོ། 99

もし、[第1-62偈で論証されたように] これら物事が勝義として無自性なら、逆にこれらの特性は何か？ と考える時「それゆえ、これら物事は」で始まる偈頌が述べられた。つまり、迷った意識が物事のありのままの姿を覆っているから、迷った意識一切は世俗である。迷った意識の意志力で考案された本質として在るのだから、そこに存在するのは世俗である。これは何かと考え

99 一郷正道, p.197;

中華大藏經、第62卷, pp.1054-5;

G: 金写: sa, f.147ab.

る場合に「もしこれらを対象と認める」で始まる偈頌が述べられた。つまり、正誤で蘊一切は包括される。なぜなら、正誤は排他的性質だから。正しい[存在する]本体が否定されれば、逆にこれらは自動的に反対[の誤・虚妄]になると解釈されるだろう。

テキストは 'di dag、各版本写本にも異読はない。「考案した本質」は同じ著者とされる『真実綱要註』で次のように説かれるので意味が確定できる。

na ca śakti-rūpeṇa tadā vijñānam astīti kalpayitum yuktam, jñānāśrayasyātmāno
naiyāyikādi-prakalpitasya vijñāna-prabandhasya vā tadānīm abhāvāt ।

མ་ཙ་ཤུ་ལ་རྒྱུ་པའི་ངོ་བོ་མཐོང་དོན་ཞེས་རྟག་[བརྟག]པར་རིགས་པ་ཡང་མ་ཡིན་ཏེ། དེའི་ཆེ་ཤེས་པའི་
རྟེན་རིགས་པ་ཅན་གྱིས་བརྟགས་པའི་བདག་གས་མ་ཙ་ཤུ་པའི་རྒྱུ་མེད་པའི་ཕྱིར་རོ།¹⁰⁰

「識は潜在体として在る」と思うのは正しくない。なぜなら[受胎直後のカララ状態]その時、知覚の拠り所となるニヤーヤ派などが考案した本質あるいは識の相続は存在しないからである。

上の文脈から prakalpitasya ātmano は、文字・記号は違っても意味は◎1.1.で『自註』を解説した際の「考案せぬ本体」 anirūpita-svarūpaḥ の対義語、つまり存在論に基づく実体・本質であると確定できる。すると ab 句を「それゆえ、これらの物事は、迷った意識の意志力で考案された本質という世俗の性質を持つ」と解釈していることになる。これは「そのようなあり方で他によって改変されていない物事一切の本体」という『自註』や「物事全てが虚妄な世俗の性質を持たず現るがままの本質」という『ジャングン・ミパム註』と明確に異なる世俗観である。ab 句をそう解釈するなら、cd 句は「もしこれら考案された本質を対象と認めるなら、それを私がどうしよう？」と解釈していることになる。

同じ文字記号 don でも意味は、寂護菩薩のような中観の仮設論に基づく幻の本質としての対象より、法称論理学の対象に接近している。つまり、蓮華戒菩薩は対象を ◎3.1. で確認した法称論理学的に対象作用としての自相で勝義の存在と捉えていた¹⁰¹ 可能性が高い。これは蓮華戒菩薩が用いる bsam pa'i dbang や 'khrul pa'i blo といった言葉を初期中期中観派は用いず論理学派¹⁰² が用いることから裏付

¹⁰⁰ Krishnamacharya, ad k.1865-8, p.522;

ACIP. TD4267, f.91b

¹⁰¹ 生井1996、334-5頁では、蓮華戒菩薩が『真実綱要註』で勝義的実在の対象作用と解釈していたとされる。生井先生は親切に私信で解説してくださったが、筆者には確認できなかった。恐らく筆者の不明によると思われる。

¹⁰² ACIP: TD4210: bsam pa'i dbang: ff.97a, 139b; TD4216: bsam pa'i dbang: ff.262a, 282a, 282b, 304a. TD4220: 'khrul pa'i blo: f.111a; TD4221: 'khrul pa'i blo: ff.179a, 237b.

けられる。例外的に中期中観で用いるのは論理学を積極的に導入した清弁菩薩¹⁰³ 誓観菩薩¹⁰⁴ そして蓮華戒菩薩¹⁰⁵ である。『教次第』¹⁰⁶ 『ゴンパ・ラブセル』¹⁰⁷ などでも用いられ『中観莊嚴論ミパム註』で用いられない。だから、既に見たようにジェ・ツォンカパが自相成立、つまり勝義としての自相の实在を自立派と帰謬派の指標とした理由も理解できる。中観の仮説説を逸脱しているからである。

上の『蓮華戒釈』の見解が『量評釈疏』及び『量評釈』の論理学を蓮華戒菩薩が広範に導入していることは、次の事例からも支持される。¹⁰⁸ 釈慧菩薩『量評釈疏』で、次のように中観批判を述べる。

འོན་ཏེ་སྤྱི་མཐོན་དོན་ཡིན་ན་ཡང་གལ་ཏེ་ཐམས་ཅད་མེད་པ་ཡིན་པ་དེའི་ཚེ། ཀུན་རྫོབ་ཀྱང་ཐམས་ཅད་མེད་པ་
ཡིན་པ་དེ་ལྟར་ན་ཇི་ལྟར་ཀུན་ནས་ཉོན་མོངས་པ་དང་རྣམ་པར་བྱུང་བར་ [A: བྱད་པར་] འབྱུང་།¹⁰⁹

あるいは幻の対象であっても、もし全てが無である時、世俗も全て無であるなら、どうして染汚と清浄になるのか？

これに答えて¹¹⁰ 『中観光明論』で次のように詳細に述べる内容と上引『蓮華戒釈』の解釈で『中観莊嚴論自註』に見られない概念が一致する。つまり、論理学派の批判に答えて、論理学を導入した、あるいは影響されたと見られる。

གང་ཡང་ཀུན་རྫོབ་ཅེས་བྱ་བ་འདི་ནི་ཅི་ཡིན་གལ་ཏེ་ཐམས་ཅད་མེད་པ་ཡིན་ནི་ཞེ་ན། དེ་ནི་རིགས་པ་མ་ཡིན་
ཏེ། སུན་ཚུན་འགལ་བའི་ཕྱིར་རོཞེས་བྱ་བ་སྤྱི་པ་གང་ཡིན་པ་དེ་ཡང་རིགས་པ་མ་ཡིན་ཏེ། ཀུན་རྫོབ་ནི་རི་
བོང་གི་རྩ་བ་ཞིན་དུ་ཐམས་ཅད་མེད་པའི་དོ་བོ་ཡང་མ་ཡིན་ནོ། །འོན་ཅི་ཞེ་ན། དངོས་པོ་ཡང་དག་པ་དོ་བོ་
ཉིད་མེད་པ་དག་ལ་ཡང་དེ་ལས་བསྐྱེད་པའི་རྣམ་པར་སྣོན་འདོགས་པར་འབྱུང་བའི་སྒོ་གང་ཡིན་པ་དེ་ནི་ཀུན་

¹⁰³ ACIP: TD3853: bsam pa'i dbang: ff.239b, 240a, 241a; 'khrul pa'i blo: f.150a

TD3856: bsam pa'i dbang: f.288a.

¹⁰⁴ ACIP: TD3859: bsam pa'i dbang: ff.264a, 265a, 267b, 268a; 'khrul pa'i blo: ff.275a, 275b, 277b.

¹⁰⁵ ACIP: TD4267: bsam pa'i dbang: f.3a; 'khrul pa'i blo: ff.209a, 279a

TD3887: bsam pa'i dbang: ff.228b, 229b, 232b, ; 'khrul pa'i blo: ff.228a, 232b.

¹⁰⁶ ACIP: SE0070: bsam pa'i dbang: f.356b; 'khrul pa'i blo: ff.356b, 360a, 360b, 395a.

SL0070: bsam pa'i dbang: ff.40a, 76a, 99a, 248b.

¹⁰⁷ ACIP: S5408: bsam pa'i dbang: ff.72a, 178b; 'khrul pa'i blo: ff.71b, 108a

¹⁰⁸ 松本史朗「仏教論理学派の二諦説-下-」『南都仏教』47, 1981; cf. 船山 徹「8世紀ナランダ-出身注釈家覚え書き--仏教知識論の系譜」『日本仏教学会年報』60, 1994; 稲見正浩「仏教論理学研究雑録(1)」『東京学芸大学紀要. 人文社会科学系. II』60, 2009, p.125, n.5.

¹⁰⁹ 中華大藏經、第99卷, p.386;

A: ACIP: TD4220, f.155a

¹¹⁰ 人見牧生「カマラシーラの二諦説」『日本西蔵学会々報』51, 2005 は明解。

རྩོམ་ཅེས་བྱ་སྟེ། འདི་ལམ་འདིས་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་ཀྱི་དབྱིངས་ལྷན་པ་ལྟ་བུར་བྱེད་འགྲེལ་པ་ལྟ་བུར་
 བྱེད་པའི་ཕྱིར་རོ། །དེ་སྐད་དུ་མདོ་ལས་ཀྱང་། དངོས་རྣམས་སྟེ་བ་ཀྱི་རྩོམ་དུ། །དམ་པའི་དོན་དུ་རང་བཞིན་
 མེད། །རང་བཞིན་མེད་ལ་འབྱུང་པ་གང་། །དེ་ནི་ཡང་དག་ཀྱི་རྩོམ་འདོད། །ཅེས་གསུངས་སོ། །དེ་ལས་
 བྱང་བའི་ཕྱིར་དེས་ཉེ་བར་བསྟན་པའི་དངོས་པོ་བརྟུན་པ་ཐམས་ཅད་ནི་ཀྱི་རྩོམ་པ་ཁོ་ན་ལོ་ཞེས་བྱའོ། །དེ་
 ཡང་ཐོག་མ་མེད་པའི་འབྱུང་པའི་བག་ཆགས་ཡོངས་སུ་སློན་པའི་དབང་གིས་བྱང་ལ། དེས་ཀྱང་ཐོག་ཆགས་
 ཐམས་ཅད་ལ་ཡང་དག་པར་དངོས་པོའི་ངོ་བོ་ཉིད་ལྟ་བུར་ཉེ་བར་སྟོན་པར་འབྱུར་ཏེ། དེའི་ཕྱིར་དེ་དག་གི་
 བསམ་པའི་དབང་གིས་དངོས་པོ་བརྟུན་པའི་ངོ་བོ་ཐམས་ཅད་ནི་ཀྱི་རྩོམ་དུ་ཡོད་པ་ཁོ་ན་ལོ་ཞེས་བྱའོ། །འདི་
 དག་ཡང་དག་པར་དངོས་པོའི་ངོ་བོ་ཉིད་ཀྱང་མ་ཡིན་ཏེ། ཇི་ལྟར་སྣང་བ་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་མ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རོ། །དེ་
 བོད་གི་རྩ་བཞིན་དུ་གཏན་མེད་པའི་ངོ་བོ་ཉིད་ཀྱང་མ་ཡིན་ཏེ། མ་བརྟགས་ན་དགའ་བའི་རྣམ་པར་སྣང་བའི་
 ཕྱིར་རོ། །¹¹¹

何であれこの「世俗」は何かということ。もし全てが無であるというなら、そ
 れは不合理である。そして「相互に矛盾する」ということ、それも不合理で
 ある。つまり、世俗とは兎の角のような虚無な本質でもないのである。で
 は、何か。実在する本質の無い物事にも、それに反する [実在する本質の] 形
 相を増益する迷った意識、それが世俗と言われる。あれこれで真実を覆うよ
 うにし遮るようにするからである。『リョウガ経』にも「物事の生起は世俗
 で、勝義では無自性。無自性を迷ったもの、それが真実を覆うもの（世俗）
 と考える」と説かれる。それから生じたものだから、それによって見える
 虚妄な物事一切は、世俗物に他ならないと言われる。それも無始の妄想癖が
 熟する力によって生じ、またその癖によってあらゆる生き物に実在物の本質
 のように見えることになる。それ故、それらの意志力で、虚妄な本質の物事
 一切は、世俗として存在するものに他ならないと言われる。これらは実在物
 の本質ではない。なぜなら考察せず受け入れるべき姿で現れるからである。

◎1.1.で見た『金剛般若経註』にはこのように論理学派の批判を受けて仮説説を
 修正して述べていたのである。さらに蓮華戒菩薩、ジェ・ツォンカパが所依不成
 回避を論じ『中観莊嚴論』76-78で寂護菩薩、ジャングン・ミパムが所依不成を全
 く問題にしていないことや、イエーシェーデの『¹¹²見解の差別』で寂護菩薩と蓮華
 戒菩薩の見解が別のように扱われていること、ニンマでは『中観莊嚴論註』が作

¹¹¹ 中華大藏經、第62巻、p.1348;

B: BIT 47, pp.457-8;

ACIP: TD3887, f.228ab.

¹¹² 原田覚「チベット仏教の中観思想」『中観思想』春秋社、1995、287頁以下；松本史朗「チ
ベットの仏教学について」『東洋学術研究』1981: http://www.totetu.org/h/h_01_1.html

られるように寂護菩薩を尊重するが後述する『¹¹³サムテン・ミクドゥン』に見られるように蓮華戒菩薩を低く見ることも、その結果かもしれない。

以上、蓮華戒菩薩と寂護菩薩が異なった対象、世俗を想定していることは確実である。どのように異なった世俗を設定しているかを明らかにするためには『量評釈』及び『量評釈疏』『真実綱要』等を詳細に検討する必要があるので立ち入らない。蓮華戒菩薩の解釈は以下になる。微妙だが大きな違いがある。

蓮華戒釈：それ故、これらの物事は、ただ[考案された本質]世俗の性質を持つ。

もし、これらを [実在?] 対象と認めるなら、それを私がどうしよう？

◎5. トルンパ『教次第』

次に新資料であるトルンパ『教次第』の引用解釈を見よう。トルンパ・ロドゥー・ジュンネー(12c)はジョオ・アティシャ、ゴク・ロデン・シェーラブ(1059-1109)の弟子で、その¹¹⁴伝記も書いている。最近研究の盛んな『三東方中観綱要¹¹⁵』後に検討する『中観莊嚴論註』などの著者チャパ・チューキ・センゲ(1109-1169)の師である。その著『教次第』はジェ・ツォンカパが無比の書と絶賛し、有名な『菩提道次第』に最も影響を与えた論書とされる。¹¹⁶『教次第』は稀観書であり、長年失われたと思われていたが、1998年に ACIP¹¹⁷ によって電子テキストとして配布され、2006年に ¹¹⁸アラク・ゼンカル・トゥルクを中心とするペルツェク蔵文古籍研究所から写本の複製本が出版され披見が容易になった。古籍本

¹¹³ 宮崎泉「『禅定灯明論』漸門派章について」『日本西藏学会々報』48, 2002, p.43f.

¹¹⁴ Dram Dul, Biography of Blo Idan ses rab, Universitat Wien, 2004

¹¹⁵ Helmut Tauscher, Dbu-ma sar gsum gyi ston thun, Universitat Wien, 1999. 細かいことだが日本では stong thung を誤読して奇妙なタイトルが流通しつつあるが、stong thung は『蔵漢大辞典』1109左に明かなように「総義、大綱、提要、概括」と言った意味である。内容ともよく合致すると思われる。重要な論書のタイトルなので、些末なことながら敢えて訂正しておく。

¹¹⁶ 羽田野伯猷『チベット・インド学集成』1, 294-302頁;

伏見英俊「bsTan rim文献について」『印仏研』52-1, 2003

¹¹⁷ <http://www.asianclassics.org/>

¹¹⁸ a lags gzan dkar rin po che thub bstan nyi ma(b. 1943)

<http://www.tbrc.org/about/bio.xq?jsessionid=01410539799535C26054F4C8FD1E367B.xq?bio=tnr>
チューイン・トンデン・ドルジェの『ドギュー・ズー』を始め様々な典籍を編集されている。チューイン・トンデン・ドルジェについては、ソナム・ワンジェ「18-9世紀アムド・レブコン地方におけるニンマ派の発展」『日本西藏学会々報』52, 2006

は18世紀写本、ACIP の原本は19世紀ショル版と言われる。¹¹⁹ 他にクンブム寺所蔵本を確認できたが披見に恵まれなかった。¹²⁰

以下、底本を古籍に ACIP の異読: [] 追加: + 脱落: - と示し訂正は一切行わなかった。訳は重要な異読以外は特記せず、適当に読みを選択した。『教次第』では二カ所で63偈が引用され一カ所自註が敷衍されている。『中観莊嚴論自註』を敷衍する箇所は、次のように述べる。下線は『自註』対応箇所。

ཆས་ཐམས་ཅད་དོན་དམ་པར་གནས་པ་བཀག་ནས། ཞར་ལ་ཀུན་རྫོབ་དུ་གནས་པར་བསྐྱབ་པ་ནི། དེ་ལྟར་ཐ་
རབ་ཆོས་ཀྱང་དོན་དམ་དུ། །ཀླུ་པ་མེད་ཕྱིར་སྤང་བའི་ཆོས་ཆོག་ཀུན། །འཁྲུལ་པའི་སྤྱོད་ཡུལ་ཀུན་རྫོབ་
མཚན་ཉིད་འཛིན། །དོན་བདག་འདི་འདོད་སྤྱི་ཡི་[ཡིས་]ཅི་བྱར་ཡོད། །ཇི་སྐད་བཤད་པའི་རིགས་པའི་ཆོག་ཀས་
ཀྱིས་དབྱུང་པ་ན། དེ་ཁོ་ནར་གྲུབ་པའི་ཆོས་ཐ་རབ་ཙམ་ཡང་རབ་དུ་གྲུབ་པ་མེད་པའི་ཕྱིར་སྤང་བའི་སྤྱོད་ཡུལ་
དུ་གྱུར་པའི་ཆོས་མཐའ་དག་ནི་འཁྲུལ་ཡུལ་ཙམ་དུ་གནས་པར་བྱེད་པས། མ་བརྟགས་ན་ཉམས་དགའ་བ་ཀུན་
རྫོབ་པའི་མཚན་ཉིད་འཛིན་པ་སྟེ་སྤྱི་ཡི་སྤྱོད་ཡུལ་ཐོག་ཀས་པ་ལྟ་བུའོ། །

དེ་ལྟར་སྤང་བ་ཐམས་ཅད་འཁྲུལ་པའི་ཡུལ་ཙམ་དུ་མཉམ་ན། ས་ལ་སོགས་པ་དང་རི་བོང་རྩ་ལ་སོགས་པ་ལ་
ཡོད་མེད་ཀྱི་ཁྱད་པར་མི་ཆད་[འཐད་]པས། བདེན་བརྟན་གྱི་ཐ་སྟངས་ཐམས་ཅད་ལ་སྐྱར་བར་མི་འཁྲུར་རམ་
སྟམ་ན། གལ་ཏེ་རྣམ་པ་དེ་ལྟར་གཞན་གྱིས་མ་ཆོས་[བཙུགས་]པར་དངོས་པོའི་དོན་ཐམས་ཅད་ཐ་སྟངས་ཙམ་དུ་
རང་རང་གི་ངོ་བོ་ངེས་པར་འཛིན་པར་གནས་པའི་དོན་[གནས་པའི་དོན་]བདག་ཉིད་ཀྱིས་རང་གིར་ཆོས་ཉིད་[
ཆོས་ཉིད་]བྱས་པ་ལ་བདག་ཅག་གིས་དགག་[+བྱ་དང་]བསྐྱབ་བྱར་[+ལ་སོགས་]ཅི་ཡོད་དེ། འདི་ནི་སྤྱི་ཡི་
ལྷན་སྐྱེས་ཀྱི་མེད་པའི་འདོད་པས་བཞག་པ་མེད་དོ། །¹²¹

一切法が勝義として存続することを否定し、ついでに世俗として存続すると立証する。そのように原子すら勝義として成立することはない。だから、迷いの領域である現象法的全集合、世俗の性質を持つ対象がこの本質と認めらるなら、誰が何かすることがあるのか？

上述の論理体系で分析するなら、実在する法は原子すら成立しない。だから現象領域となる法すべては唯迷いの領域で存続するだけである。だから無分析で受け入れるべき世俗の性質を持つ。例えば幻の巨象などのように。

¹¹⁹ Bka'-gdams gsun 'bum phyogs bsgrigs: ISBN754093249X, v.4, 5; ACIP. SE0070, SL0070; 古籍目録:『噶当文集 第一次目録』ISBN7540932511;『噶当文集 第二次目録』ISBN7540935528; 加納和雄『高野山大学密教文化研究所紀要』20, 2007

¹²⁰ 『中国青海省塔爾寺仏教文献目録 増補改訂版』大正大学総合仏教研究所、2000。これはクンブム寺、または塔爾（タル）寺と呼ばれるゲルク派寺院の所蔵文献目録。421頁。書誌情報は書名著者名のみで、二本との異同は判定不能。

¹²¹ 古籍 v.5, p.45.; ACIP: SE0070, f.437a.「認定している対象や、本質によってそれ自体を法性とするについて」は難解。「否定肯定すべきこと」が並記してあると解釈した。

そのように現象一切がただ迷いの領域と同じなら、〔対象作用のある〕＜地など＞と〔虚無・架空の〕＜ウサギの角など＞についての有無の違いがなくなるので、真偽についての言語習慣一切を損なうことにならないか？ と考えるなら、もし、そのようなあり方が他によって改変されない物事の対象一切を唯言語習慣として各々それ自体と認定している対象や、本質〔熱さ〕によって〔火〕それ自体を法性とすることについて私たちが否定肯定すべきことなど何がある？ つまり、これ〔物事の本体〕は誰によっても牽強付会のない〔常識的〕認識なのだから、〔存在論的本質を〕定義することはない。

先ずテキストが 'di dag don でも 'di bdag don でもなく don bdag 'di であることが、以下に見る偈頌の引用に照らして分かる。上は、ほぼ自註に添った解釈だが、「唯迷いの領域に存続する」や対象作用と虚無の違いを問題にすることから『蓮華戒釈』も取り入れていることも分かる。

さらに『自註』では世間の言い慣わしをそのまま分析せず受け入れるという意味であるが、それを「否定肯定すべきことなど何がある？」と解釈する。これも原義ではない。これは以下に問題となる如幻説を否定するための解釈と思われる。さらにその後、論理的な議論が続き、そして以下が述べられる。

ཡང་སྒྲུབ་པོ་ཁ་ཅིག་དབུ་མའི་ལྷགས་གཉིས་ཏེ། རབ་དུ་མི་གནས་པ་དང་སྒྲུ་མ་ལྟ་བུར་སྒྲུབ་པོ། །
སྒྲོབ་དཔོན་ཞི་བ་འཛོལ་སོགས་པ་ནི་སྒྲུ་མ་དོན་དམ་པ་བཞེད་པ་སྟེ། དངོས་པོ་སྒྲུབ་ས་བརྟགས་[བརྟགས་]པ་
བཞེན་པ་བཀག་ནས་བརྟུན་པ་ཡོངས་གཙོད་རིགས་པས་སྒྲུབ་[བརྟུན་]པ་ཁོ་ནའོ་ཞེས་ཟེར་བ་ནི་ཅི་འདྲ་མ་ཡིན་
ཏེ། དབུ་མའི་རྒྱུ་ཉིད་ལས།

དེ་ཕྱིར་དངོས་པོ་འདི་དག་ནི། ཀུན་རྫོབ་པ་ཉིད་མཚན་ཉིད་འཛིན། །

གལ་ཏེ་དོན་བདག་[དམ་]འདི་འདོད་ན། ། དེ་ལ་བདག་གིར་[གིས་]ཅི་བྱར་ཡོད། །

ཅེས་བརྟུན་[རྟུན་]པ་དེ་སྤང་བའི་ཡུལ་ཙམ་དུ་གསུངས་ལ། སྒྲེ་བ་དགག་པ་དགག་བཞིས་བསྐྱས་པའི་
ཡོངས་གཙོད་ནི་ལོག་པའི་ཀུན་རྫོབ་ཉིད་དུ་གསུངས་པའི་ཕྱིར་དང་། ཡོད་པའམ་མེད་པའང་རུང་འགའ་ཞིག་
རིགས་པས་གནས་པར་སྒྲུ་ན་མཐར་ལྟ་བུའི་གདོན་ཆེན་པོས་ཟིན་པས་དབུ་མའི་ལམ་ལས་ཐག་རིང་བ་ཉིད་དེ་
[དོ།] ཡོད་ན་ངེས་པར་རྟག་པར་ལྟ་[ལྟ་]ཞེས་བྱ་བ་ལ་སོགས་པ་གསུངས་པའི་ཕྱིར་ལོ།

また、ある愚者が「中観の二流派は、無住派と如幻派である。寂護先生などは＜幻を勝義＞とご主張されている〔ので如幻派である〕。なぜなら、実在論者が考案した真実を否定してから、虚妄〔な世俗の物事〕を肯定する道理で論証したからにほかならない」と言うのは、なんの根拠もない。なぜなら『中観莊嚴論』自体に、

それゆえ、これらの物事は、ただ世俗の性質を持つ。

もし対象をこの本質と認めるなら、

それに私が何かすることがあるか？

と、その虚妄は現象領域だけと説かれていて、生起否定の[自他両無の]四否定によって包括され、肯定は邪世俗そのものと仰っているからである。そして有あるいは無のいずれかを論理的に選択する論説であれば、辺見の大魔に捕らわれているから中道には全くほど遠い。なぜなら「有なら必ず常見」などと説かれているからだ。

この文は、63偈を巡る諸解釈を理解する鍵となる文である。テキストは don bdag 'di あるいは don dam 'di である。上の自註敷衍箇所と照らして don bdag 'di の可能性が高い。以上のように、この部分はテキストが乱れている。よって、この伝承系統に 'di bdag don という読みがあった可能性もあり、この系統の読みがジャングン・ミパム説の根拠となったのではないかと推測される。

問題点は次のように纏められるだろう。『中観莊嚴論』に「虚妄を肯定する道理」を読む解釈に対して、トルンパは反証として63偈を出し「虚妄は現象領域だけと説かれてい」と読む。そして自他両無からの発生を否定する四不生で世俗は包括され、如幻派のように何かを x であると肯定判断することは邪世俗であるとし、有無と判断することは辺見であって中道ではないとする。

この箇所は、テキストも don bdag 'di あるいは don dam 'di とあり、「その虚妄は現象領域だけと説かれていて」と63偈を解釈していることから、c句を「もし対象がこの本質と認めるなら」あるいは「もし勝義がこれと認めるなら」と読んでいる。後者であれば既に◎3.1で見たように法称論理学に添って世俗の本体を実在と認識するという意味になる。前者であれば、don の意味が問題となるが対象とした場合、世俗の本体を実在とも仮設ともとれる。世俗の本体を実在とするなら自註の解釈と異なる。現時点では、どちらかに決定することは断念する。

『教次第』は、今回参照した二本とも二種のテキストを保存している。何故、二つなのかは今は問わない。解釈は以下となる。

トルンパ解釈：それ故これらの物事は、ただ世俗の性質を持つ。もし対象がこの本質 [勝義がこれ/実在] と考えるなら、それに私が何かすることがあるか？

◎5.1. 寂護父子は如幻派か？

トルンパが否定していた如幻説については¹²² 小林守先生による研究の蓄積がある。既に小林先生が指摘されたことであるが、スプーティゴーシャは『一切乗作明分別疏』で次のように述べる。

¹²² 小林守「中観派からみた智慧の優劣」『日本仏教学会年報』73, 2007

སྒྱུ་མ་ལྟ་བུ་སྤང་བ་ལ། ཡང་དག་བཀའ་ནས་བརྒྱན་བར་འདོད། ། སྤང་བ་ལ་བདེན་པའི་སྒྱུ་མ་ཐམས་ཅད་
 རྣམ་པར་བཅད་ནས། ཡོངས་གཙོ་ལ་བརྒྱན་པ་སྒྱུ་མ་ལྟ་བུ། སྒྱུ་མ་གཙོ་པའི་རྗེས་སུ་དཔོག་པའི་རིགས་
 པ་དང་རྣམ་པར་མི་རྟོག་པའི་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ངོ་བོ་སྤང་བར་འདོད་ལ་དགག་བྱ་ཡང་མ་ཡིན་ཏེ་དོན་དམ་པར་གྲུབ་
 པ་ལོ། །¹²³

如幻[派]は、現れについて真実を否定して虚妄と考える。現れについて真実の戯論一切を断じてから肯定し、幻のような虚妄、戯論を断つ推論と無分別智の本体、現れと考え、否定すべきものでもなく、勝義のものとして成り立つものとする。

正にトルンパが否定した説そのものである。トルンパが直接『一切乗作明分別疏』を批判したのではない可能性もあるが、トルンパの批判対象がインド起源の説であることは確定できる。そしてトルンパは否定するが、寂護菩薩を如幻派と考える者がインドにもいたと確定できる。

寂護如幻説は◎1.で見た『中観莊嚴論』の内容と矛盾しない。さらにこれを裏付ける証拠がある。◎4.で見たように蓮華戒菩薩と釈慧菩薩は論争しているが、そこに間接的に現れている。釈慧菩薩が『量評釈疏』で次のように述べている。

གང་ཀྱན་ཚོའི་འདོན་མི་རྟོག་ [བརྟག་と読む] པའི་ཤེས་དོན་ཡིན་ནམ། སྒྱུ་མའི་དོན་ཡིན་ནམ། འཇིག་རྟེན་
 ལ་གསལ་པའི་དོན་ཡིན་པར་སྤོའ་ཞེས། [中華99, p.386; ACIP: TD4220, nye, f.155a]

「世俗の対象とは、無考察認識対象、あるいは幻の対象、あるいは世間に流通している対象である」というなら。

「幻の対象」を批判している。これに対して◎4.で既に見たように蓮華戒菩薩が『中観光明論』で反論している。つまり蓮華戒菩薩が世俗の対象を幻とすることを釈慧菩薩と蓮華戒菩薩、つまり同時代の反論者と直弟子が認めていることになる。よって寂護如幻派説は有力な根拠を持つことになる。

◎5.2. チベットの如幻説批判

寂護如幻派説に対するチベットでの反論がある。ゴク・ロデン・シェーラプ¹²⁴『甘露妙点』に発し、上に見たように『教次第』、そしてジェ・ツォンカパも『菩提道次第小論』でより詳細に以下のように述べる。

སྒྱུ་མ་རིགས་གྲུབ་པས་གཞི་ཐུང་པོ་ལྟ་བུ་དང་བདེན་སྟོང་གི་སྤང་བ་གཉིས་ཆོག་པ་རིགས་ཤེས་རྗེས་དཔག་
 གིས་གྲུབ་པའི་དོན་ཅམ་དོན་དམ་བདེན་པར་འདོད་པ་ནི་མཐུན་པའི་དོན་དམ་དུ་འགྱུར་གྱི། དོན་དམ་བདེན་པ་

¹²³ 中華大藏經、第63卷, p.1884;

ACIP: TD3907, f.310b

¹²⁴ 『甘露妙点』の校訂本は加納2007

མིན་ནོ། །བདེན་པའི་གཅིག་དང་དུ་བྲལ་གྱི་སྣང་བས་སྤྱུ་གུ་སོགས་བདེན་མེད་གྱི་སྣང་བར་སྦྱབ་པ་ཡང་། གཞི་
 དེ་བདེན་པར་ཡོད་མེད་ཐོ་ཚོམ་མ་ཚོད་པའི་གང་ཟག་རྟོགས་ལྡན་ལ་ནི་དེ་ལྟར་སྦྱབ་པའི་དོན་མེད་ལ། ཐོ་ཚོམ་
 ཚོད་པ་ལ་ནི་རྟགས་དེ་རྟགས་ཡང་དག་དུ་མི་འགྱུར་བ་དང་། དབུ་མ་སྣང་བ་ལས་གཅིག་དུ་བྲལ་གྱི་རྟགས་ཚོས་
 གཉིས་ཀྱི་རྣམ་བཤད་[B:རྣམས་ཅད་]ཅུམ་དུ་གསུངས་ཤིང་། གཅིག་དང་དུ་མ་མིན་པ་དང་། དེ་གཉིས་སུ་མེད་
 པ་གང་རྟགས་སུ་བྱས་ཀྱང་འདྲ་བར་གསུངས་པ་ནི། མ་ཡིན་དགག་ལ་མི་བྱེད་པར་དེ་ཉིད་གྱི་དཔེར་བརྗོད་ལས་
 ཤེས་པས། སློབ་དཔོན་ཞི་བ་འཚོ་ཡབ་སྲས་དང་། སློབ་དཔོན་མེད་གེ་བཟང་པོའི་བཞེད་པ་གཏན་མིན་ནོ།།¹²⁵

幻理成就者は、蘊のような基体と真実空である現れの二つが揃ったものを論理知の推理によって成立する無限定の対象を勝義諦と考える者である。随順勝義であるが勝義諦ではない。真実の単一と複合を離れた現れだから、芽などが不実な現れであると立証することも、そ [現れ] の基体が実在しないという疑いを断ち切れず分別の有る人に、そのように立証しても意味はなく、
 [また] 疑いを断ち切った人にとって、その証拠は正しい証拠にならない。そして『中観光明論』で離一多の証拠と所証の両者は否定としてだけ説かれ、単一と複合でもないことと、それが不二であることのどちらを証拠としても同じであると説かれている。それは相対否定ではないとそれ自体の譬喩から分かる。だから寂護先生父子や、ハリバドラ先生の御主張では決してない。

「無限定の対象を勝義諦と認識する」は◎5.1.で見たスプーティゴーシャが言う「無分別智の本体、現れ」を勝義とすること、そのような意味を指したものでろう。そして『中観光明論』を根拠に寂護菩薩が幻理成就派であることを否定しているが、既に見たように寂護菩薩と蓮華戒菩薩の見解は、この点に関して差異があるので『中観光明論』を根拠とするジェ・ツォンカパのこの議論は妥当なものではない。トルンパやゴク・ロデン・シェーラブも同様である。

この幻理成就派を明示特定する文献がある。ギャワ・ロンチェンパ(1308-1364)『如意蔵』¹²⁶である。しかし広範なので、それを要約し記述内容が等しいジャングン・ミパム(1846-1912)『如意蔵宗義要約』及びケンポ・ヨンガ(19-20c)『功德蔵ヨンガ註』を引用する。両書とも以下のようにほぼ同文である。『功德蔵ヨンガ註』が『如意蔵宗義要約』を流用したと思われる。

རང་རྒྱུད་འོག་མ་ལ། སྤྱི་མ་རིགས་གྲུབ་པ་དང་། སྣང་སྟོང་ཐ་དད་པ་གཉིས་ཀྱི་དང་པོ། སློབ་དཔན་རྒྱ་མཚོ་
 སྤྱིན་ལ་སོགས་པ་ནི། ཚོས་ཐམས་ཅད་ངོ་བོ་མ་གྲུབ་པ་སྤྱི་མའི་རང་བཞིན་དུ་བདེན་པ་གཉིས་ཆར་གནས་ཏེ།
 ཀྱང་རྗེས་ཀྱི་སྣང་བ་མི་བདེན་པ་སྤྱི་མ་ལྟ་བུ་དང་། དོན་དམ་སྟོང་ཡང་རྟེན་འབྲེལ་དུ་སྣང་བ་མ་འགགས་པས།

¹²⁵ クンブム版: v.14, f.205b-6a.;

B:タシルンポ版: v.14, f.205a.

¹²⁶ アンゾン版: LCCN83905058, wam628. 他にデルゲ版とツァセブ版がある。

ཚོགས་གཉིས་སྒྲིམ་ལྟ་བུ་བསམས་པས། འབྲས་བུ་བྱང་ཐུབ་སྒྲིམ་ལྟར་ཐོབ་ནས། སྒྲིམ་འི་རང་བཞིན་ལ་རྟག་
 དུ་མཉམ་པར་བཞག་བཞིན། སྒྲིམ་འི་ཕྱིན་ལས་ཀྱིས་སྒྲིམ་ལྟ་བུ་འི་སེམས་ཅན་གྱི་དོན་བྱེད་དོ། །དེས་ན་རྒྱ་ཁྱེན་
 རྟེན་འབྲེལ་གྱི་དབང་ལས་སྤང་བ་ཐམས་ཅད་སྒྲིམ་ལྟ་བུ་སྟེ། འབྲེལ་སྤང་སྒྲིམ་དང་། འབྲེལ་པ་བྲལ་བའི་ལེ་
 ཤེས་ཀྱི་སྤང་ཡུལ་དུ་སྒྲིམ་པ་ནི་ཡང་གསལ་བ་མ་འགགས་པའི་སྤང་བ་སྒྲིམ་ལྟ་བུ་སྟེ། མདོར་ན་གཞི་ལམ་
 འབྲས་བུ་ཐམས་ཅད་སྒྲིམ་ལྟར་འདོད་པའོ། །དེ་ལ་བརྟགས་ན། སྒྲིམ་བཞིན་དུ་དོན་དམ་སྟེ་འཇིག་བྱེད་པ་
 དང་། སྒྲིམ་དབྱེད་བཟོད་དུ་ཐལ་བ་ལ་མོགས་སྒྲིམ་བའི་དྲ་བ་ལས་མ་འདས་པས་སངས་རྒྱས་ཀྱི་དགོངས་པ་
 མཐར་ཐུག་མིན་ནོ། །¹²⁷

下位自立派に幻理成就派と現空別異派の二つがある。第一は以下。海雲
 (サーガラメーガ) 先生などは、一切法は実在しない幻の自性として二諦を
 [相容れない] 二部としている。つまり、世俗の現れは幻のように不実 [非実在]
 で、勝義は空でも縁起として現れは不滅だから、幻のような二資糧を積ん
 で、果である幻のような悟りを得て、幻の本質に常に入定しながら、幻の聖
 業で幻のような有情利益を為すのである。それ故、因縁・縁起力から現れる
 一切は幻のようなものである。つまり、迷いの現れである幻と、迷いを離れた
 智慧の現れる領域で戲論は静まっても [現れの] 照明は止まることなく幻の
 ように現れる。要するに基道果一切は幻のようだと主張するのである。以上
 を考察すると、幻のように勝義が生滅することや、幻が還元可能な実在とな
 る過失などの戲論の網を超えていないので究極の仏意ではないのである。

と唯識派^[2]海雲菩薩の説を幻理成就派としている。「一切法は実在しない幻の
 自性として二諦を二部にしている」と「幻が還元可能な実在となる過失などの戲
 論の網を超えていないので究極の仏意ではない」という文から、一切法を幻の自
 性という実在と考えることと、二諦が双運(yuganaddha)せず相反する二面として捉え
 られていることが分かる。双運せずとは、後に述べるが、現れがそのままで空と体
 得されず、現れは世俗諦であり、空は勝義諦として別々に扱われることである。

さらにジャングン・ミパムの『中観莊嚴論註』 (1876) に対してゲルク教学の影響
 を受けたニンマ派のドワ・タムチュー¹²⁸ に対する激烈な反論叱責書であるジャ
 ングン・ミパムの『タムチュー・ドクセル (疑問解決) 』では、

¹²⁷ ケンツェー版『ミパム全集』v.21, pp.479-80; アンゾン版『ズドウン』: LCCN83905058, wam974; ドジョム版『ニンマ・カマ』: LCCN82900981, v.39, f.481ff. de la brtags na を欠く。

¹²⁸ ドワ・タムチューはドトブ・チェン寺の学者。『ジャングン・ミパム註』をゲルクの見解によ
 って批判した。ドトブ・チェン寺では顕教の学習をゲルクの教科書でゲルクの学僧から習っ
 いた。ジャングン・ミパムと論争して破れたジャバ・ドガク (ギャワ・ゲシェー・ドガク) が学
 僧の一人である。『ジャングン・ミパム伝』 ケンツェー版 全集, v.8, pp.644ff.; 『諸ドト
 ブ・チェン伝』 LCCN2003311547, pp.74; 『ドトブ三世伝』 LCCN95015854, p.244.

རང་གི་གོ་བ་དེ་སྐྱུ་མ་རིགས་གྲུབ་དང་འདྲ་མོང་བའི་སྐྱུ་མ་རིགས་གྲུབ་པ་མི་འཐད་ཅེས་བཤད་པ་ནི་བྱང་འཇུག་
རབ་དུ་མི་གནས་པའི་དབྱེ་མ་དང་། སྐྱུ་མ་རིགས་གྲུབ་པ་ཞེས་གཉིས་སུ་སློབ་དཔོན་དཔལ་བའི་སྐྱེ་མ་
སོགས་ཀྱི་བོད་ན་རྒྱུད་ལྟར་གྲགས་ཤིང་། ཡིད་བཞིན་མཛོད་དུ་འདྲ་རང་རྒྱུད་འོག་མའི་སྐབས་སུ་བདེན་པ་
གཉིས་ཆར་སྐྱུ་མ་ལྟར་འདོད་མཁན་གྱི་ལུགས་བཤད་པ་ཡོད་བཞིན། འདི་ཚེས་པས་བྱས་པའི་རྣམ་དབྱེའི་
ཞེས་བཤད་པའི་སྐོབས་པ་དག་[s: དགེ]བ་ལ་ཁྲོས། 129

「自分の理解は幻理論証と似ているが、幻理論証派と一致しない」と解説するのは、双運無住中観派と幻理論証派という二つとしてシェーラ先生の『修習次第』などインド・チベットで風のように知れ渡っているし、[前述ギャワ・ロンチェンパの]『如意蔵』にも下等自立派の章で二諦を二面として幻のように主張する者の流派という解説がありながら、これを愚者が「作為的分類である」と解説する思いつきを良しとするのである。

と述べられる。これはドワ・タムチューがジェ・ツォンカパ等に従って無住/幻理の二分法を妥当でない「作為的分類である」としたことに對する批判。

以上から、トルンパ、ジェ・ツォンカパの批判が海雲菩薩説のような幻理成就派、二諦非双運説に對するものであり、『中観莊嚴論』の読みも妥当でないことから、批判が不当なものであることが確定された。

◎5.3. チベットの如幻説肯定論

ニンマでは如幻説が肯定的に受け入れられていたようである。例えば探し得た中で最も年代の古い 130 ロク・バンデ・シェーラプ・ウー(1166-1244)の『諸宗義と仏教史』は、以下のように解説する。

སྐྱུ་མ་ལྟ་བུ་ནི། ལྷང་བའི་དངོས་པོར་བཀག་ནས། ལུལ་དུ་སྐྱུ་མ་ཙམ་གཅིག་སྐྱབ་པ་ལོ། 131

如幻派は現れる物事を否定して跡に唯の幻だけを立証するものである。

རྣམ་དབྱེད་ཀྱི་དུས་སུ་དགག་བྱ་བཀག་ནས། ཡོངས་དབྱོད་ལ་རྒྱན་པ་ལམ། སྐྱུ་མ་ལྟ་བུར་ཁས་ལེན་པ་ནི། སྐྱུ་མ་ལྟ་བུ་ལོ། 132

129 どちらも『中観莊嚴論註』に後続している。キエンツェー版 f.181a; S: 四川版499-500頁

130 Blue Annals, pp.156~7, 998~9; 『グル・タシ仏教史』 LCCN94926642, pp.315, 481; 『雪域歴代名人辞典』 LCCN97915828, p. 1625; 『rin chen gter mdzod』 LCCN77900739, v.1, p.679.

131 カトク120巻本『ニンマ・カマ』(TBRC-W25983) v.114, p.265, f.82a; シェチェン110巻本『ニンマ・カマ』書誌情報なし、2004年頃のネパール、シェチェン寺版、私蔵; v.108, p.265, f.82a. 両本は同一写本の印影版である。LCCN78903286 は未見

132 カトク本『ニンマ・カマ』v.114; シェチェン本『ニンマ・カマ』v.108, p.275, f.87a.

否定の時に否定対象を否定して、肯定では偽も幻のように受け入れるのが如幻派である。

ロク・バンデの説明は、トルンパやジェ・ツォンカパと違って如幻派を否定せず『一切乗作明分別疏』に一致する。如幻派と言って幻理成就派と読んでいないことにも注意したい。

ニンマの大学者でジョオ・アティシャも敬意を払ったと伝えられる¹³³ ロンソム・パンディタ(11c生)の『大乘入門』では如幻という言葉は記述されないが、以下のように中観の世俗を解説している。

ཀུན་རྫོབ་སྤྱི་མཐུན་པའི་དཀར་པོའི་ཀུན་རྫོབ་རྒྱ་དང་རྒྱུ་ལས་སྤྱི་བ་དོན་བྱེད་རུས་པ། མ་བརྟགས་ན་ཉམས་དགའ་བ་བརྟགས་ན་རིགས་པའི་སྤྱངས་མི་བཟོད་དེ། རང་གི་[K:ཀྱི]ངོ་བོས་དབེན་པ་འདི་ནི་ཇི་ལྟར་སྤངས་བ་དེ་བཞིན་དུ་ཡོད་པ་དང་ཡིན་པར་གྲུབ་སྟེ། མངོན་སུམ་དང་མི་དམིགས་པ་དང་ཡང་མི་འགལ་ལོ་ཞེས་ཟེར་རོ།¹³⁴
世俗は唯の幻として存在する世俗で原因と条件から生じる対象作用、考察せず受け入れるべきもので還元可能な自体を欠くもの、これが現れ通り有り現れ通りであるとなる。つまり、直覚や非認識とも矛盾しないと言われるのである。

この短い文は、ほぼ『中観莊嚴論』64偈、前掲『量評釈疏』そのもので、如幻説とも矛盾しない。さらにロンソム・パンディタに先行する有名な¹³⁵『サムテ

¹³³ Blue Annals, pp.160~7; 『グル・タシ仏教史』 pp.316~8;
ジャングン・ミパム著『ロンソム・パンディタ目録』 ISBN7540921900, v.1, pp.3~22;
『ドジョム仏教史』英訳: pp.703~9; 『雪域歴代名人辞典』 1639.

TBRC: Source describes his gsung 'bum to have contained over a hundred volumes, most of which were lost. rgyal sras gzhan phan mtha' yas (P697) was the first to attempt to collect Rongzom's writings and republish them at Dzogchen Gonpa's shrI seng chos grwa. This task was continued by Mipham.

¹³⁴ 四川版全集: ISBN7540921900, v.1, p.465; LCCN77902743, p.148, f.54b;
K: カトク本『ニンマ・カマ』 v.59, p.440, f.62b.

¹³⁵ 宮崎2002。伝承形態については田淵淳広「bSam gtan mig sgronにみられるsNga 'gyur lnga」『日本西藏学会々報』47, 2002。この論文はネベスキーの情報提供者だったチメー・リンジンが複製出版序文に基づく。(書誌註136参照)カトク120巻本『ニンマ・カマ』(TBRC-W25983)はチメー・リンジン本と同一写本。シェチェン110巻本『ニンマ・カマ』所収本も伝承・由来は同じで祖本は同一のようである。シェチェン・ギェルツァップ(1871-1926)が版跋(パルジャン)を書いているので、祖本は1900年前後のものと推測される。現代のニンマ学者ケンチェン・ペルデン・シェラブの概論ではチメー・リンジン版はカルカッタ図書館で入手されたという:

<http://www.skydancerpress.com/index.php?option=content&task=view&id=32&Itemid=53> (p.393)
cf. Carmen Meinert, Chinesische Chan- und tibetische rDzogs chen-Lehre, Bonn 2004:
http://hss.ulb.uni-bonn.de/diss_online/phil_fak/2004/meinert_carmen/meinert-abstract-dt.htm

ン・ミクドゥン』では、蓮華戒菩薩の見解として以下のように述べる。()内は傍注(チェンデル)。

དེ་ལ་ལྟ་བུ་མཁུ་བཅད་དེ། དང་པོར་ལྟ་བུ་སོ་སོར་རྟོགས་པའི་ཤེས་རབ་ལ་བརྟེན་པས་[S: བས་]རྟེན་ཅིང་
འབྲེལ་བར་འབྱུང་བའི་གཏན་ཆོགས་ཀྱིས་དངོས་པོ་(རང་རྒྱུད་དུ།) མི་འགྲུབ་སྟེ། དཔེར་ན་ཤིང་རྟེན་ཅིང་བས་ཤིང་
དང་སྒྲིགས་བྱ་རྒྱུ་དང་འཁོར་ལོ་ལ་སོགས་པའི་རྣམ་པ་ཤིང་རྟེན་སྣང་བ་བདོ་ཙམ་ན། ཤིང་རྟེན་འོ་བོ་ཅི་བས་
ཤིང་ལ་ཡང་མེད། དེ་བཞིན་དུ་སྒྲིགས་བྱ་རྒྱུ་ལ་སོགས་པ་གང་ལ་ཡང་མེད་པ་ལྟར། དངོས་པོ་ཀ་ལ་བྱུང་བ་
ལ་སོགས་པ་རྒྱ་རྒྱུ་རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་བར་འབྱུང་བ་ཆོགས་བདོ་བ་ཙམ་ཞིག་དུ་སྣང་ཡང་དོན་དམ་པར་རྒྱ་རྒྱུ་
གང་ལ་ཡང་དངོས་པོ་སྒྲིམ་འདྲི་ཆོས་གྲུབ་པ་མེད་དེ། རྣམ་པ་མེད་པ། བདག་མེད་པ། སྟོན་མེད་པ། སྒྲིམ་བྱ་
མེད་པའོ། །དེའི་མཚན་ཉིད་སྟོང་པ་བཙེ་བརྒྱུད་པ་ལ་སོགས་པའི་ངོ་བོར་འདོད་པའོ། །¹³⁶

それ [漸門派の経部空修習] について見解での決定は、先ず見解で分析考察する般若に依拠して [知的に分析すると] 縁起という証拠によって物事が(自立的に)成立しない [と推理できる]。例えば、馬車の輻木と軸と車輪などの [構成された] 形相が馬車として現れるだけなら、馬車の本体は輻木にもなく、同じく軸などのどこにもないように、物事は柱、瓶など原因と条件が縁起し集まっただけのものとして現れても、勝義として原因と条件のいずれにも物事である幻の法は成立せず、形相もなく、本質もなく、命もなく、プルシャもない。その特性は18空性などの本体と認められる。

と説かれ『中観莊嚴論』と矛盾しない。もっとも上の『サムテン・ミクドゥン』の文は、中観一般の仮設論を述べているだけとも言える。

このような記述は『サムテン・ミクドゥン』に先行する伝グル・リンポチェ著『教誡見環』¹³⁷ やイエーシェーデ¹³⁸ 『見解差別』伝ヴァイローチャナ著『断乗輪』¹³⁹ にも見られる。このことから、新訳以前の旧訳伝承では呼び名はないものの内容的には如幻派的中観説が伝承されてきた可能性を予想させる。

¹³⁶ カトク120巻本『ニンマ・カマ』1999, v.104, 255ff.(pp.573-1078), pp.637-8, f.33a ff.

チメー・リンジン版: TBRC: W00EGS1016286, 1974, 255ff.(505p.), p.65, f.33a ff. 二本は同一

S: シェチェン110巻本『ニンマ・カマ』(印影欠損重複多数) v.97, 365f.(739p.), p.88, f.44b ff.

¹³⁷ 田淵淳広訳注がある『セム』1, 1998 英訳は多数。テキスト: <http://www.dzogchen.or.jp/main/archives/000054.html> シェチェン本『ニンマ・カマ』ff.140, 148 しかしながら、テキストはかなり異なるのが興味深い。暫定的な文献批判は以下になされている。

Samten Karmay, The great perfection, Leiden ; Boston : Brill, 2007 2nd ed., pp.137ff.

¹³⁸ 斎藤明「Ita ba'i khyad parにおける「経(部)中観」の意味」『印仏研』55-2, 2007

¹³⁹ 『ヴァイロー・ギューブム』: LCCN70924557, v.5: <http://jefferson.village.virginia.edu/tibet/pgviewer/pgview.php?id=BG.108.b1>はヴァイローチャナ翻訳官訳タントラの集成。

また、サキヤ・パンディタ(1182-1251)やタクツァン翻訳官 (1405生) も如幻説を肯定的に記述している¹⁴⁰ ので、あるいはロデン・シェーラプ系の伝統だけが否定的だった可能性もある。

◎5.4. 如幻派は現空双運か？

如幻説は梵本で確認できる。有名な¹⁴¹ アドヴァヤヴァジュラ(10-11c)の『¹⁴²真理の宝環』に以下のように比較的詳細に説かれている。

māyopamādvayavādinah vivṛtiḥ na san nāsan na sadasan na cāpy anubhayātmakam |
catuṣkoṭi-vinirmuktaṁ tattvaṁ mādhyamikā viduḥ || asya cāyam arthaḥ | na sad
bādhāyogāt, asad api na cābhāsanavaśāt, tathā doṣād dvandvāt ubhayam api na, nāpy
anubhayaṁ tathā bodhābhāvād iti | api ca pūrvetara-parāmarśāt mūrtuś citre
yathāvastu-śaktis kav āsaṅgaḥ | sa hi māyopamādvayeti vivṛtiḥ | asyaiva ca
māyopamādvayasya bhāvanā dhyānam | yas tatrocchedābhiniveśas tad
dhyānamalam | māyopamādvayādhimokṣataḥ śatpāramitāparipūrīṇī drṣṭiḥ ||¹⁴³

སྐྱུ་མ་ལྷ་སུ་གཉིས་སུ་མེད་པར་སྐྱུ་བའི་དབྱེད་པ་ནི། ཡོད་མིན་མེད་མིན་ཡོད་མེད་མིན། །གཉིས་ཀྱི་མིན་པ་འདྲ་
མ་ཡིན་པ། །མཐའ་བཞི་ལས་ནི་རྣམ་གྲོལ་བ། །དེ་གིས་དབྱེད་པ་པོས་རིག་[C:ཡི་རིགས།]།འདི་ཡི་[C:འདི་
དོན་ནི་འདི་ཡིན་དེ། །ཡོད་པ་མ་ཡིན་པ་ནི་སྐྱུར་བས་གཞོན་པས་སོ། །མེད་པ་མ་ཡིན་པ་ཡང་བག་ཆགས་ཀྱི་
དབང་གིས་མི་བདེན་པར་སྣང་བའོ། །གཉི་ག་ལ་ཡང་སྐྱོན་གཉིས་ཡོད་པས་མ་ཡིན་ནོ། །གཞན་ཡང་ཐོན་
དང་ད་ལྟར་དབྱེད་པ་མེད་པར་སྐྱུ་ཆོགས་སུ་ཇི་ལྟར་སྣང་བ་དེ་ལྟར་རྗེས་སུ་བདེན་པ་ཅི་ཞིག་གང་དུ་ཐལ་བར་
འགྱུར། །དེ་ནི་སྐྱུ་མ་ལྷ་སུ་གཉིས་སུ་མེད་པའོ་ཞེས་བཏགས་པའོ། །འདི་ནི་དེ་ནི་སྐྱུ་མ་ལྷ་སུ་གཉིས་སུ་མེད་པའི་

¹⁴⁰ 『サキヤ全書』: TBRC-W22271, v.10, p.292-3, f.146b-147a. 『宗義全知』: LCCN2001291197, pp.14, 141-144. チョンデン・リクレルは中立: TBRC-W00EGS1017426, v.5, pp.393-4. ロントゥンによる中観伝灯讃も示唆的: LCCN99955502, v.B, pp.401ff; TBRC-W28942, pp.655ff.

Karma Phuntsho, *Mipham's dialectics and the debates on emptiness*, London: RoutledgeCurzon, 2005, p.239, n.38 では他に12世紀のカトク・シャーキヤ・ドルジェの分類も報告。これは、カトク本『ニンマ・カマ』 v.57, p.317, f.157a 相当すると思われる。他にも未見だが重要な 'phreng po gter ston shes rab 'od zer (1518-1584) の bden gnyis gsal sgron (TBRC: W23423)等もある。

¹⁴¹ 小林守 2007; Ruegg, *The literature of the Madhyamaka school of philosophy in India*: ISBN3447022043, p.58f. ; 羽田野伯猷『チベット・インド学集成』第三巻、166頁以下; アドヴァヤヴァジュラは如幻説・無住説について単独で論書も書いている: 東北2234, 2235.

¹⁴² これはジョオ・アティシャの弟子であるナクツォ・ツルティム・ギェルワ (1011-1064) の訳(中華: 上924, 下116, 436, 1170; ACIP: TS4569, f.64a; TD4569, f.387a)とされる。

¹⁴³ 宇井伯寿『大乘仏典の研究』1963, p.6; GOS XL, p.16~7.

བསམ་གཏན་ནོ། །འདི་ལ་འང་ཆད་པ་ལ་མངོན་པར་ཞེན་པ་ནི་བསམ་གཏན་གྱི་དྲི་མའོ། །སྒྲུ་མ་ལྟ་བུ་གཉིས་སུ་
མེད་པར་ལྷག་པར་མོས་པ་དང་པ་རོལ་དུ་བྱིན་པ་རྒྱག་ཡོངས་སུ་རྟོགས་པར་བྱེད་པ་ནི་ལྟ་བུའོ། །¹⁴⁴

如幻不二説の解説は、有るでなく、無いでなく、有無でなく、非有無でもない。四辺から解放されたそのものと中観者は知る。この意味はこうである。

「あるでなく」とは【四大証拠などの】論理式で否定されるからである。「ないでなく」も習気【癖】の力で不実【非実在・虚妄】として現れるからである。同じく矛盾並記の過失があるから「両者でもなく」。同じく「非有無でもない」とは意識がなくなるからである。他にも過去と現在を回想することから形をとるものか、様々に現れる通り物質として実在するものかのどちらかになってしまうからである。以上が「幻のように不二である」という解説である。正にこれが如幻不二の禅定である。これについても断見に執着することが禅定の汚れである。「幻のように不二である」と信解することと、六ハラミツを完成させることが見解である。

下線部は、テキストの混乱もあるらしく、難解で解説できない。

ここで注目すべきは¹⁴⁵「幻のように不二である」という言葉である。これを現れと空が「幻のように不二である」と解釈することができれば「現・空二つが揃って」不二が「勝義諦と認める」「否定の時に否定対象を否定して」現れは空であるとし「肯定では虚妄」の現れも空と不二として「幻のように受け入れるのが如幻派」という文意も明確になる。

そこで再び『ジャングン・ミパム註』63偈についての解説を見てみよう。

¹⁴⁶ཡང་། གལ་ཏེ་ཞེས་པ་རྣམས་ལ་ཟུར་གྱིང་རྒྱ་ཆེན་པོ་ཡོད་པ་ཡིན་ཞིང་། དོན་དམ་པའི་དབྱེད་པས་དགག་པ་
ཇི་སྟེད་པ་ཀུན་ཀྱང་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་མཚན་ཉིད་ཤེས་པའི་ཐབས་སུ་འགྲོ་བ་དང་། ཀུན་རྫོབ་སྒྲ་ཆོགས་པའི་སྒྲ་བ་
ཐམས་ཅད་དོན་དམ་པ་རྟོགས་པའི་ཐབས་སུ་ཟུར་པ་སྟེ། དེ་གཉིས་གཅིག་གོགས་སུ་གཅིག་འཆར་བ་ཞིག་གི་གོ་
བ་འདི་ལ་ལེན་རྒྱ་ཡོད་པ་ཡིན་ནོ། །དེ་ལ་སྒྲ་ཙམ་བདེན་པས་སྟོང་པ་འདི་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་ངོ་བོ་ཡིན་ལ། གལ་ཏེ་
འདི་སྒྲ་བ་ལྟར་གྲུབ་པ་ཞིག་ནི་འདི་ཀུན་རྫོབ་མ་ཡིན་ལ། དེ་ལྟར་ན་དོན་དམ་པ་མེད་པར་འཇུར་ཞིང་།
འདིར་སྒྲ་ཡང་དེ་ལྟར་མ་གྲུབ་པ་ཁོ་ན་ཡིན་པས་འདི་ཀུན་རྫོབ་ཡིན་ལ་དེ་ལྟར་ན་དོན་དམ་པ་འང་དེ་ཉིད་ཀྱིས་
གྲུབ་པ་ཡིན་པ་དང་། ཆོས་ཐམས་ཅད་གཅིག་དང་དུ་མར་བྲལ་བའི་དོན་དམ་པར་རང་བཞིན་མེད་པ་དེའི་ཕྱིར།
སྒྲ་ཙམ་འདི་ལ་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་མཚན་ཉིད་ཐོབ་པར་ཟུར་པ་[zs:བ་]ཡིན་པས། བདེན་པ་གཉིས་པོ་འདི་དག་

¹⁴⁴ 梶山雄一『経量部研究』13頁； C: 中華大藏經26巻、343頁； デルゲ版: 東北2240, f.118a.

¹⁴⁵ 当然、ゲルク派によって否定される「四辺を離れる」も重要だが今は、問わない。

¹⁴⁶ ケンツェー版 f.109b f.; K: カジ版 f.109b f.; Z: 東洋文庫蔵外768: f.130a~b;
『ニンマ・カマ』356~8頁; S: 四川312~3頁; B: ペナレス本251~3頁

གཅིག་གིས་གཅིག་གསལ་བར་བྱས་པ་ཡིན་གྱི། ཡན་ཚུན་གནོད་པ་ཅན་ག་ལ་ཡིན་དེ། ཞིབ་དུ་གོང་འོག་དུ་
བཤད་པ་ཐམས་ཅད་བསྒྲིགས་ནས་སྟོང་དང་རྟེན་འབྱུང་གཅིག་གོགས་སུ་གཅིག་འཆར་ཞིང་གཅིག་མེད་ན་
གཅིག་ཤོས་ཀྱང་མི་སྲིད་པའི་གོ་བ་ལ་སྟོ་ཀུན་ནས་འབད་པ་ལས་ལྷག་པའི་དོན་ཆེན་པོ་ཤེས་བྱའི་ཁོངས་ན་ཡོད་
པ་མ་ཡིན་ནོ། །

དེས་ན་དངོས་པོ་[B:ཐོ]འདི་དག་གི་ཡིན་ལུགས་ཅི་འདྲ་ཞིག་ཡིན་སྟེ་མ་ན། མས་པ་སྣ་ཚོགས་སུ་སྤང་ཡང་རང་
བཞིན་མེད་པ་ཞིག་ཡིན་ནོ། ། དེས་ན་རང་བཞིན་མེད་པར་དབྱུང་པ་དེས་ཀྱང་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་ཡིན་ལུགས་ལ་སྒྲོག་
ཕྱོགས་སུ་སྟོ་འདོགས་པ་སེལ་བ་[S:པ]ཡིན་པས་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་ཡིན་ལུགས་གསལ་བར་བྱས་པ་ཡིན་དེ། སྤང་བ་
དང་སྟོང་པ་བྱུང་དུ་མ་འབྲེལ་ན་དངོས་པོའི་ཡིན་ལུགས་མ་ཤེས་པ་ཡིན་ལ་དེ་གཉིས་འདྲ་[K:?]འབྲེལ་མེད་པར་
ཤེས་ན་དངོས་པོའི་ཡིན་ལུགས་ཤེས་པ་སྟེ། སྟུ་མའི་རྟ་གླང་གི་རང་བཞིན་རྟ་གླང་དུ་སྤང་ནི་སྤང་བ་དང་།
བདེན་ནི་མི་བདེན་པའི་བརྟུན་པ་ཡིན་པ་བྱུང་དུ་ཚོགས་པ་བཞིན་ནོ། །

また「もし」以下には別の重要な妙味がある。勝義分析で否定されるあり
とあらゆるものも、世俗の性質を知る方便になることと、様々な世俗の現象
一切が勝義を理解する方便となることである。つまり両者は一方の助けで一
方が明かされ、その理解を得ることがある。そして無限定の現れは真実が空
であること、これが世俗の本体である。もし、これが現れのように実在して
いるならば、これは世俗ではない。そうであれば、勝義もなくなる。ここに
現れていても、ただそのようには全く実在しないから、これが世俗である。
であれば、勝義自体も成立し、一切法は一多を超えた勝義として無自性であ
るため無限定の現れとして世俗の性質を得ているのである。だから、二諦は
一方によって一方が明されるのであって、どうして排他的であろうか？ 詳
しく [註] 前後で説明する全てを総合して、空と縁起は一方の助けで一方が
現れる、一方がなければもう一方もありえないことを理解するためにあらゆ
る手段で努力せよ。これ以上重要な意義は、知の対象となる領域にはない。

それでは、これら物事のあり方はどのようなものか？ と思うなら、様々
な姿で現れても無自性である。それによって無自性と分析すること、それも
世俗のあり方に反して増益を除くことである。だからこそ世俗のあり方を明
したのである。つまり現れと空の二つが結びつかないのなら、物事のあり方
が分らず、その二つが結びついて離れないと分かれば、物事のあり方が分か
る。例えば、幻の牛馬の自性が牛馬として現れる現れと、不実な [非実在の]
虚妄である真実の二つを揃えたように。

正に破邪顕正、あるいは色即是空空即是色である。これを現空双運¹⁴⁷ と言う。上に見た幻理派のように二諦が双運せず相反する二面として捉えず、二諦が双運し、ただ三昧の状態で無所縁となるだけではなく、どんな時でも現れがそのまま空であると悟っている状態を言うのである。だから「現・空二つが揃って勝義諦と認める」と言われ「肯定では偽も幻のように受け入れるのが如幻派」と言われると考えるのが合理的と思われる。

◎5.5. 『教次第』第二引用

『教次第』のもう一つの引用箇所を見てみよう。そこでは、勝義諦が表現を越えたもので後に見る蓮華戒釈のように「世俗は迷える意識」と述べ『入菩提行論』9.2cd~4ab を引用して典拠を挙げ、勝義諦を理解させるものとして行者の直観と離一多論証等の推理を、世俗諦を理解させるものとして上のように増益を否定する、つまり破邪顕正の推理を挙げる。その典拠として『中観莊嚴論』第75偈が引用され続いて次のように述べる。

དེའི་ཕྱིར་དངོས་པོ་འདི་དག་ནི། ། ཀུན་རྫོབ་པ་ཉིད་མཆན་ཉིད་འཛིན། །
གལ་ཏེ་འདི་དག་དོན་འདོད་ན། ། དེ་ལ་བདག་གིས་ཅི་བྱར་ཡོད། །
ཅེས་གང་གསུངས་པ་ལོ། ། ཡན་ལག་གི་དོན་ནི་འདིར་སྐབས་ཀྱི་དོན་གཤམ་རབ་ཀྱི་ཡུལ་སྟོང་པ་སྦྱབ་
[བསྐྱབ་]པ་ཡིན་པས་ན་དམིགས་པ་ཐམས་ཅད་དང་བྲལ་ཞིང་སྦྱང་བ་ཐམས་ཅད་ལས་རྣམ་པར་གྲོལ་བའི་སྟོང་
པ་ཉིད་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་དང་། སྦྱ་མ་ལྟར་མི་བདེན་པའི་སྦྱང་བ་ཙམ་དུ་ཟད་པའི་སྟོང་པ་ཉིད་ཀུན་རྫོབ་
ཀྱི་བདེན་པ་གཉིས་སྟོང་པའི་དོན་དུ་བཞག་པ་སྟེ། མཉམ་པར་བཞག་པས་ནི་ཆོས་ཐམས་ཅད་རྣམ་མཁའི་
དཀྱིལ་ལྟ་བུར་རྟོགས་སོ། ། རྗེས་ལ་ཐོབ་པས་ནི་འདུ་བྱེད་ཀྱི་དོན་ཐམས་ཅད་སྦྱ་མ་ལ་སོགས་པ་ལྟར་རྟོགས་སོ་
ཞེས་གསུངས་པ་ལྟར། འདི་གཉི་གའི་མཆན་ཉིད་ཇི་ལྟར་བར་རྟོགས་པ་ནི་སྟོང་པ་རྟོགས་པའི་བྱེད་པ་ཉིད་ལས་མ་
འདས་པའི་ཕྱིར་རོ། ། ¹⁴⁸

それゆえ、これらの物事は、ただ世俗の性質を持つ。もし、

これらを対象と考えるなら、それに私が何かすることがあるか？

と説かれる。各部の意味は、現世での一時的対象である般若の領域が空であると立証されたから、所縁一切を離れ、顕現一切から解放された空性・勝義諦と、幻のように不実な [非実在の] 唯の現れに過ぎない空性・世俗諦の二

¹⁴⁷ 『ジャングン・ミパム註』キエンツェ版 f.34a ff.; 四川版103頁以下で現空双運を各派の学者が認めることを豊富に引用。林義久『静寂と明晰』1992 にテキストと和訳がある『深中観見解解説』が簡明。英訳原本: LCCN7379058. 東北2237, 2238 があり現空双運がインド起源であるのも明らか。三論の二諦相即、天台の三諦円融、華嚴の事理円融なども同傾向と思われる。

¹⁴⁸ 古籍 v.4, p.645, 306a; ACIP: SE0070, f.361a.

諦が空の意味と定められた。つまり「三昧に入っているので一切法を虚空輪のように理解する。後得智によって生成する対象一切は幻などのように悟る」と説かれるように、この二つの特性をあるがままに理解することが、空を理解することに他ならない。

テキストは一部異読あるが、'di dag であることが確認できる。無所縁・無顕現の勝義諦と幻の現れである世俗諦の二諦と捉える中で、この63偈は「幻のような世俗の本体」と見るのは、三昧を体験したのちの後得智を表すものと解釈している。これは以下のように『修習次第・後篇』と対応する。

tathā cōktam avikalpapraveśe lokottareṇa jñānenākāśa-samatalān sarva-dharmān paśyati | prṣṭha-labdhenā punar mājā-marīci-svapnodakacandropamān paśyatīti | tad evaṃ mājopamam jagad avagamya, sattveṣu mahā-karuṇām āmukhī-kṛtyaivam anuvicintayet | ¹⁴⁹

དེ་སྐད་དུ་ནམ་པར་མི་རྟོག་པར་འཇུག་པ་ལས་ཀྱང་བཀའ་སྣུལ་ཏེ། འཇིག་རྟེན་ལས་འདས་པའི་ཡེ་ཤེས་ཀྱིས་
ཆོས་ཐམས་ཅད་ནམ་མཁའི་དཀྱིལ་དང་འདྲ་བར་མཉམ་པར་མཐོང་ངོ། ། །དེའི་ཆོས་ལ་ཐོབ་པ་ནི་སྣུ་མ་དང་།
སྒྲིག་ཀྱང་དང་། རུ་སྒྲུབ་ཞེས་དུ་མཐོང་ངོ་ཞེས་འབྱུང་ངོ། ། །དེ་ལྟར་འགྲོ་བ་སྣུ་མ་ལྟ་བུར་རྟོགས་ནས་ཐམས་ཅད་
ཐམས་ཅད་ལ་སྤྱིང་ཇི་ཆེན་པོ་མངོན་དུ་བྱས་ལ་འདི་སྣུ་མ་དུ་བསམ་པར་བྱ་སྟེ། ¹⁵⁰

同様に『入無分別法門經』¹⁵¹でも御説きになっている。曰く「出世間の智慧で一切法を虚空輪と同じに見る。その後得智は、幻、陽炎、水月のように見る」とある。そのように世界を幻のように悟って有情一切に大悲をありありと起こして、こう [\[一切法を幻のように\]](#) 思うべきである。

現れのない無分別の三昧・禪定より立って、現れのある後得智では、現れを知覚するが実体を持った実在としてではなく幻影のように捉える。この63偈の解釈は如幻説・現空双運に非常に接近しているが『教次第』がそれを否定しているのは既に見た通りである。これから如幻説が原意であり『教次第』には別の要素が混入したとも考えられる。

◎5.6. 小結

以上のように『教次第』のテキストは'di dag don もあるが、don bdag 'di あるいは don dam 'di である。don bdag 'di の可能性が高い。c句を「もし対象がこの本質

¹⁴⁹ G. Tucci, Minor Buddhist texts. Pt. 3., 1971.(Serie orientale Roma no.43), p.11; BIT IX, p.230

¹⁵⁰ 中華64巻、169頁; BIT IX, pp.133-4; ACIP: TD3917, f.60a.

¹⁵¹ Carmen Meinert, "Structural Analysis of the bSam gtan mig sgron: A Comparison of the Fourfold Correct Practice in the Āryāvikalpapraveśanāmadhāraṇī and the Contents of the Four Main Chapters of the bSam gtan mig sgron, " Journal of the International Association of Buddhist Studies, 26-1, 2003.

と認めるなら」あるいは「もし勝義がこれと認めるなら」と読んでいる。世俗の本体を実在と解釈したか仮設と解釈したかは決定できない。トルンパ、ジェ・ツォンカパの批判する¹⁵² 如幻説こそが『中観莊嚴論自註』説であることを予想させるが、確証はない。しかし、その批判が原義の誤解に基づくことと、如幻の意味を論理解釈とすることから妥当ではないことは確認できた。如幻は、そのような論理解釈ではなく、現空双運・色即是空空即是色の見解と考えられる。

◎6. ゲルクの勝法 柱は柱が空なのではない、柱の実在が空なのである。

タルマ・リンチェン『中観莊嚴論覚書』を見る前に前提となる「穏健な実在論」¹⁵³とも称される特殊なゲルクの見解を確認しておこう。中観一般の見解と異なるかなり特異な考えであることを認識せずには理解できないからである。

ジェ・ツォンカパは『八難解要義覚書』で次のように述べる。

གཞི་ལྷ་ལུ་ཡོད་ཐོག་དང་དགག་བྱའི་ཆོས་རང་བཞིན་གཉིས། དོན་ཐོག་སོ་སོར་འཆར་རྒྱུ་ཡོད་མེད་བཅས་
བའི་ཆོན་སོ་སོར་འཆར་རྒྱུ་མེད་པར་གཅིག་ཏུ་འཆར་བར་དངོས་སྒྲུབ་འདོད་པའི་ཕྱིར།¹⁵⁴

基体である芽の存在分節（けじめ）と否定すべきものである自性の二つは、対象分節として別々に現れるものが有るか無いか探求する時に、別々に現れるものではなく一つとして現れると実在論者は考えるから。

この文は難解であるが、芽が存在する意味と芽の自性の意味を別とジェ・ツォンカパは捉えることは明らかである。これは実在、真実、諦が空であると説くことから後に「諦空」bden stong¹⁵⁵と呼ばれ「柱は柱が空ではない、柱の実在が空である」と定式化される諦空説を背景とすると思われる。◎3.3.で引用した『ゴンパ・ラプセル』ad 6-34 は、続けて次のように述べる。

ཆོས་རྣམས་རང་གི་ངོ་བོས་སྤོང་ཞེས་པའི་བསམ་དོན་ཡང་དེ་ཉིད་ཡིན་གྱི། བྱམ་པ་བྱམ་པས་མི་སྤོང་བར་
བདེན་པས་སྤོང་པ་ནི། གཞན་སྤོང་ཡིན་པས་བྱམ་པ་བྱམ་པས་སྤོང་པ་ནི་རང་སྤོང་ཡིན་ཅི་ཞེས་སྒྲུབ་པ་ནི་གཏན་

¹⁵² 興味深いことに実在を否定して何も受け入れない絶対否定の帰謬のみを強調するジェ・ツォンカパが現空双運を認めていると見受けられる記述が散見される。例えば『菩提道次第小論』ACIP: S5393, f.203a ff. 『ラムツォ・ナム・スム』10-11; cf. 『ジャンゲン・ミパム註』キエンツェ版 f.34a ff.; 四川版103頁以下。絶対否定については石飛2005、161頁以下が興味深い。

¹⁵³ Georges Dreyfus, *Recognizing reality*, Albany: State University of New York Press, 1997, p.171. 尚、moderate realism について大森莊蔵『時間と存在』青土社、1994、201頁以下が興味深い。

¹⁵⁴ 福田1999、5頁; GSWC, p.105.

¹⁵⁵ 記号はジェ・ツォンカパも用いるが自空に対する諦空という意味では後述ジャンゲン・ミパム『確知灯火』やプパ・トゥルク・リンポチェ lta grub shan 'byed: LCCN98901041.

ནས་མི་རིགས་ཏེ། ལུ་མ་ལ་ལུ་མ་པས་སྤོང་ན་ལུ་མ་པ་ལ་ལུ་མ་པ་མེད་དགོས་ན། རང་ལ་རང་མེད་ན་གཞན་སུ་ལ་
ཡང་མེད་པས་ལུ་མ་པ་གཏན་མེད་པར་འགྱུར་རོ། | ¹⁵⁶

「諸法はそれ自体が空である」という思想も、正にそれ [宝積經の説] だ。

「瓶は瓶が空でなく真実が空とは、他が空であるから瓶は瓶が空であることが、自空である」と述べるのは根本的に不合理である。つまり、瓶は瓶が空であれば、瓶に瓶が無いことになければならないから、自身に自身が無くなるなら、他の何も無いから、瓶は虚無になるのである。

「諸法はそれ自体が空である」という文・意味を「瓶は瓶[自体]が空でなく真実が空[であるというの]は[瓶以外の]他が空であるから、瓶は瓶[自体]が空であることが、自空である」とするのは妥当である。諸法、例えば瓶それ自体が空であると述べる場合、瓶自体が空なのではなく、何か他の自性などの实在概念、あるいは実体視が空であるとするなら、それはそれ自体が空なのではなく、他の何かが空であることになるからである。瓶は瓶自体が空であることが自空であり、それこそが「諸法はそれ自体が空である」という文の素直な解釈である。縁起するかぎり、一切法はそれ自体が空である。これは◎1.で見たように仏教の核心である。

ところがジェ・ツォンカパは、それを間違い不合理とする。理由は、それ自体が空なら虚無になるからとする。*[しかし、それ自体が空でなくては縁起しなくなってしまうと思われるが、それはともかく。]* つまり、瓶は瓶が空ではなく真実が空であるとする説を述べているのである。上の対象分節を当てはめると当然、瓶は瓶の存在が空ではなく自性が空であると考え、存在と自性の意味を分けないと虚無になる、あるいは实在論者になると考えるのである。

これをコオ・ラプチャンパは『悪見払い』で次のように批判する。

དལུ་མ་པར་སྤོང་པ་ལ་ཅིག་ཆོས་ཐམས་ཅད་རང་རང་གི་ངོ་བོས་སྤོང་པའི་དོན་ལུ་མ་པ་བདེན་པས་སྤོང་པའི་
དོན་ཡིན་གྱི། ལུ་མ་ལ་ལུ་མ་པས་སྤོང་ན་ལུ་མ་པ་ལ་ལུ་མ་པ་མེད་དགོས་ལ། རང་ལ་རང་མེད་ན་གཞན་སུ་ལ་
མེད་པས་ལུ་མ་པ་གཏན་མེད་པར་འགྱུར་རོ་ཞེས་ཟེར་རོ། | ¹⁵⁷

ある中観派を吹聴する者 [ジェ・ツォンカパ] は「一切法各々それ自体が空である」という意味は、瓶は真実が空という意味であり、瓶は瓶が空であれば、瓶に瓶が無いことになければならず、自身に自身が無くなるなら、他の何も無いから、瓶は虚無になる」と言う。

¹⁵⁶ クンブム版: v.16, f.137b-8a; タシルンポ版: v.16, f.131ab; ACIP: S5408, f.117b.

¹⁵⁷ 全集版: LCCN79905774, v. 5 = サキヤ全書版: LCCN82153977, v.13, f.54b;
青海本: LCCN2005323052, p.396;

「瓶は真実が空」がジェ・ツォンカパの主張と、分かりやすく言い換えて否定している。ギャワ・カルマパ八世(1507-1554)も『入中論註』で批判¹⁵⁸する。さらにジャングン・ミパムが七歳で著作したと伝えられる『確知灯火』では、次のように簡明に対比されている。

ཀ་བ་ཀ་བས་མི་སྤྲོད་དང་། ཁྲིམ་ཉིད་ཀ་བས་སྤྲོད་འཇེས། སྤྲོད་གཞི་བཞག་ནས་གཞན་སྤྲོད་པ། ཁྲིམ་དང་
དོན་གྱི་གཞན་སྤྲོད་གཉིས། ཞེས་དེས་དེ་མ་སྤྲོད་ན། སྤྲོད་གཞི་མི་སྤྲོད་ལྷག་མར་ལུས། གཟུགས་ནི་གཟུགས་
ཀྱིས་སྤྲོད་འཇེས། ལུང་དོན་རིགས་པར་བཅས་ལས་འགལ། ཀ་བ་ཀ་བའི་བདེན་གྲུབ་གཉིས། གཅིག་ན་
གཅིག་ཁོག་གཅིག་ཀྱང་ཁོག ། གཞན་ན་ཀ་བ་མ་ཡིན་པའི། བདེན་གྲུབ་ཁོག་ཀྱང་ཀ་བ་ནི། གང་གིས་མི་
སྤྲོད་དཔུང་བཟོད་འགྱུར། ¹⁵⁹

[ゲルクは]「柱は柱が空でない」と[チヨナンは]「法性は柱が空である」と空の基体を定め [基体の] 他が空とする言葉と対象の二他空。ああ！それはそれが空でなければ、空の基体は空でなく残り「色は色が空」という伝承と論理に矛盾する。柱と柱の實在の二つが同一なら、一つが消えればもう一つも消える。別々なら柱でない實在が消えても柱は何か還元可能な不空となる。

「色は色が空」という伝承とは、言うまでもなく有名な「色即是空」である。この文がゲルクの見解では次のように註釈される。ジャムヤン・ガウエー・ロドゥー(1429-1503)『般若心経註』：

གཟུགས་རང་བཞིན་གྱིས་སྤྲོད་པའོ། རང་བཞིན་གྱིས་སྤྲོད་པ་ཡིན་བཞིན་དུ་གཟུགས་སུ་སྤྲོད་པའོ། ¹⁶⁰
色は自性が空である。自性が空でありながら色として現れるのである。

チョーネ・タクパ・シェードゥプ(1675-1748)『般若心経註』：

གང་ཟག་གི་གཟུགས་སུང་ནི་མ་བཟགས་མ་དཔུང་པའི་ཐ་སྟངས་པའི་ཤེས་པ་རྣམས་ལ་མ་གཏོགས། དོན་
དམ་དཔྱད་བྱེད་ཀྱི་རིགས་པས་ནས་པར་བཟགས་ཤིང་དཔུང་པ་ན་བཟགས་དོན་མི་རྟོགས་པས་རང་ངོས་ནས་
མམ་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པས་སྤྲོད་པའོ། ^[ACIP: S0305, f.6b; S0220, f.6b]

¹⁵⁸ ニタールタ本: ISBN0965644812, p.302ff.

¹⁵⁹ ケンツェー版全集: v.9, pp.75-6, f.3ab; 四川本: LCCN98904635, 6頁; ブータン本: KMT Press, 1999, 4頁; 英訳: LCCN99033810; 漢訳: <http://www.zhifeifw.com/book/sdj/sdj-mf2627.htm> 『確知灯火』は修行上障害となる見解上の七つの難問を簡潔に指摘し鮮やかに解決した聖典。特にチベットの一水四見とみられる第六問はとても興味深く don や tshad ma とは何かということを論じている。必ず論じたいと思っているテーマである。cf. Karma Phuntsho 2005.

¹⁶⁰ LCCN90915034, f.3b. Thupten Jinpa, essence of the heart sutra, Boston : Wisdom Publications, 2002, p.155, n.34. この本の (p.106) ジャングン・ミパムに反論した Alak Damchoe Tsang とはドワ・タムチュー(註128)である。またジャムヤン・ガウエー・ロドゥーが否定する ロントウン・シェチャ・クンリク『般若心経註』は不明とされるが、TBRC-W28942, v.1, pp.655ff.と思われる。

人の色蘊は無分析な言い慣わしの認識面では唯 [無限定] の現れである。それ以外に勝義分析の論理によって吟味分析するなら、仮設対象は得られないので、それ自体の面から、あるいは自相実在が空である。

つまり「自体の面から」とも言うけれども「色は色が空」ではなく「色は自性が空」「色は自相実在が空」とするのである。上に見たように自性や自相実在を加えるのは虚無にならないためとするのがジェ・ツォンカパの見解である。この諦空説は現代日本で活躍されているゲルク派の僧侶方による『チベットの般若心経』¹⁶¹によって次のように明瞭に確認することができる。

「瓶は空である」というときの空は、「完全な無」として単純に片づけられない。語義解釈としては、「瓶は」の後に「自性が」という言葉が省略されていると考えるべきで、そうであれば前の例[「瓶は自性が空である」というときの空は、「完全な無」の意味である]と同じ結論になる。つまり、瓶の自性としての成立が、全面的に否定されているのだ。しかし、「瓶は空である」と表現している以上——自性という次元だけでなく——単なる瓶の存在がどのような点かという点も、考慮しないわけにはいかない。世間の常識から考えても、「瓶が全く存在しない」ということは認められない。瓶はあくまで存在するのだが、それは決して自性としてではなく、独立した実体性を全く欠如しつつ、他に依存する在り方で——あたかも、幻影が幻術師の小道具や技に依存して発生するかの如く——成立している。

要するに「自性という次元」と「存在」という次元、つまりジェ・ツォンカパの言う「否定すべきものである自性」と「存在分節」を分けて、実在・自性は否定するが、見えるもの、何かが存在することは否定しない。これが「穏健な実在論」と呼ばれる由縁と思われる。この見解が次に見る『タルマ・リンチェン覚書』に典型的に反映されている。この前提を知らずに通常の縁起や空という考え方では全く読解不可能な特異な見解なのである。

◎7. タルマ・リンチェン覚書

タルマ・リンチェン(1364-1432)『中観莊嚴論覚書』は、ジェ・ツォンカパの講義を覚え書きしたもので¹⁶² 全てを論証式に書き換えている。該当箇所は次のように述べられる。下線部は『中観莊嚴論』対応語。

¹⁶¹ ゲシェー・ソナム 他『チベットの般若心経』春秋社、2002、p.47, cf.110ff.; 立川武蔵『空の思想史』講談社学術文庫、2003、pp.215ff.で「空思想の近代化」と呼ぶ。ナムカイ・ノルブ『叡智の鏡』大法輪閣、2002、p.83 は正に簡にして要を得ておられる。

¹⁶² GSWC, p.99; クンブム版: vol.16, p.631, f.13a; タシルンポ版: vol.16, p.602, f.12b.

དངོས་པོ་འདི་དག་ཚེས་ཅན། རྒྱུན་པར་ཐལ། གཞི་གྲུབ་བདེན་པར་གྲུབ་པ་བཀག་ཟིན་པ་དེའི་ཕྱིར། ཕྱི་མ་གཉིས་ལ། དེ་ཚེས་ཅན། བདེན་པར་གྲུབ་པ་བདག་གིས་དགག་མི་རིགས་པར་ཐལ། བདེན་པར་ཚད་མས་གྲུབ་པའི་ཕྱིར། ཡང་ན་ཚད་མས་དགག་མི་རིགས་པར་ཐལ། འདོད་པ་ཙམ་གྱིས་བཞག་པ་མ་ཡིན་པར་བདག་ཀྱི་ཐུ་མ་ལས་འབྱུང་བའི་ཕྱིར།¹⁶³

これら物事という主題は虚妄になる。[第1-62偈で] 基体（所依成立¹⁶⁴）となる実在が否定されたから。

cd句について、その主題[これら物事]は、真実だと私が否定することが不合理になる。なぜなら、真実として[妥当な認識]基準が成立するから。または[妥当な認識]基準によって否定することが不合理になる。なぜなら、考えるだけでは[本質は]定められず、本質は以前の原因から生じるから。¹⁶⁵

解読できていないだけかもしれないが極めて難解である。ab句は、第1-62偈で妥当な認識の「基体となる実在」つまり物事の本体を創造主や原子とすることが否定されたので世俗は「虚偽になる」という意味になる。「これら事物はただ世俗だけの性質を持つ」を言い換えて「虚偽になる」と解釈しているとは考えられない。『蓮華戒釈』に近く『自註』や『ジャングン・ミパム註』とは異なる。このab句の註釈は『菩提道次第小論』の次のような解釈に基づくと思われる。

ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་ནི་དོན་ལ་མི་བདེན་གྱི། བདེན་འཛིན་གྱི་ངོ་ཙམ་དུ་བདེན་པ་ཡིན་པས་དེའི་དོན་ལྡོག་ངེས་པ་ལ་རྒྱུན་པར་ངེས་དགོས་སོ། །མཚན་གཞི་བྱས་པ་ལྟ་བུའི་གཤེས་བྱ་རྒྱུན་པ་སྤྱོད་པའི་དོན་དུ་ངེས་པ་ལ་གཞི་དེ་ལ་བདེན་པར་འཛིན་པའི་ཞེན་ཡུལ་རིགས་ཤེས་གྱིས་སྤྱད་ཐུང་བའི་ལྟ་བུ་རྟེན་དགོས་ཏེ། བདེན་པ་རིགས་པས་མ་ཞེས་པར་རྒྱུན་པ་ཚད་མས་མི་འགྲུབ་པའི་ཕྱིར་རོ། །¹⁶⁶

世俗諦は対象として不実[虚妄]で、真実と捉える[諦執の]面だけで真実だから、その対象分節は必ず虚妄にならなければならない。瓶のような指示基体は虚妄で欺く認識対象と確定し、その基体を真実と捉える妄想領域を論理認識で破壊する見解を獲得しなければならない。なぜなら、真実が論理によって否定されずには [妥当な認識]基準によって虚妄とならないからである。

¹⁶³ GSWC, p.81; クンブム版: p.624, f.9b.; タシルンポ版: p.595, f.9a.

¹⁶⁴ 所依成立はドウラという論理学用語集では存在と同義とされる。ドウラ索引: 福田2002

¹⁶⁵ Blumenthal, The ornament of the middle way, Snow Lion Publications, 2004, p.289:

The subject, these entities must exist falsely because their basis is established and the establishment of true existence is [already] refuted. Regarding the subsequent two(parts of the reason of the previous argument), for that subject,(entities), it would be incorrect for me to refute that which I have truly established by valid cognition. Otherwise it would be incorrect to refute by valid cognition because it arises from previous causes. Therefore it is not established merely by one's wish,

¹⁶⁶ クンブム版: v.14, f.195b; タシルンポ版: v.14, f.195a.

本来虚妄な「不実」つまり非実在であり、それを無明によって倒錯して「真実と捉える」凡夫の認識「面だけで真実」実在であり、離一多論証など中観の論理によって戲論寂滅・増益断除・破邪顕正することで虚妄と認識することを「真実が論理によって否定されずには[妥当な認識]基準によって虚妄とならないからである」と述べていると思われる。これを論理式で述べたのが『覚書』「これら物事という主題は虚妄になる。基体となる実在が否定されたから」なのである。

cd句論証式はさらに難解である。まず de chos can の de は、上と同じ主題 dngos po 'di dag である。d句 deは、假定節c句 受けていることは明らかだから、c句 don を bden par tshad mas grub pa と解釈していることが分かる。つまり don を外界対象あるいは勝義と読んでいるのである。自註は◎1.で確認したように外界対象や勝義とは解釈していない。

tshad mas grub pa はドウラと呼ばれる論理学用語集で gzhi grub と同義¹⁶⁷ とされる。これにより現れがあるなら、妥当な認識があるということを意味すると思われる。すると「これら物事は、真実として妥当な認識があるから、外界対象として私は否定できない」という意味になる。これが『八難要覚書』の「言語習慣として外界対象を認めること」に関連するかもしれないが、今回は立ち入らない。

一見すると、これは明らかに ab句解釈と反する。しかし、◎6.で確認したゲルクの解釈「諦空説」を前提とするなら理解できるだろう。例の定型句に当てはめるなら、「物事は物事が空なのではなく、物事の実在が空なのである」となる。ab句は実在の絶対否定、cd句は世俗認識の肯定と解釈される。あるいは ab句は中観仮設・戲論寂滅・増益断除・破邪顕正、cd句は論理学・基準成立・対象作用と言うこともできるだろう。これが『ジャングン・ミパム註』の言う「cd句を世俗基準成立を否定しないことと解釈するものがいる」¹⁶⁸ に他ならない。

「本質は以前の原因から生じるから」は『中観莊嚴論』第65偈の言い換えである。つまり『中観莊嚴論』の文を根拠に、実在論者が何か存在論を考案することで物事の本質が定められるのではなく、「本質は以前の原因から」縁起によって「生じるから」妥当な認識によって無いと否定できない、と解釈しているのである。これが虚無にならないためであるのは◎6.に見た通りである。これは『中観莊嚴論』の原義でないことは、もはや言うまでもないだろう。

以上『覚書』は、凡そこのような意味と思われるが、ゲルク教学はアビダルマのように複雑で様々な前提があり、一般的な仏教の見解と異なることが多いの

¹⁶⁷ ドウラ索引：福田2002

¹⁶⁸ ケンツェー版 f.109a;

『ニンマ・カマ』本355頁;

カジ版 f.109a;

四川本311頁;

東洋文庫蔵外768: f.130a;

ベナレス本251頁

で、その教学の全体像が不明な現在、誤解も混在する可能性は容易に予想される。よってタルマ・リンチェンの解釈を63偈に当てはめることは控える。¹⁶⁹

◎8.チャパ『中観莊嚴論註』

最後に新資料であるチャパの『中観莊嚴論註』を見てみよう。

དེ་ལྟར་དོན་དམ་པར་བྱེད་པར་བསྐྱབས་ནས་ཀུན་རྫོབ་ཏུ་ཡོད་པར་བསྐྱབས་པ་ལ་རིགས་པ་དང་། ལུང་གཉིས་
སོ། དང་པོ་ནི་གང་གི་ཕྱིར་ཞེས་པ་སྟེ། དེ་ཕྱིར་ཞེས་པས་རྒྱང་པ་གཉིས་དང་ཇི་ལྟར་བཤད་པའི་ཞེས་པའི་
འབྲེལ་པས་བྱས་པ་རྟག་པ་ལ་ཁེགས་པ་ན་མྱི་རྟག་པར་གྲུབ་པ་ལྟར་སྣང་པས་གྲུབ་ལ་དབྱེད་བཟོད་ལ་རྗེས་
དཔག་གིས་ཁེགས་པ་ན་དབྱེད་མྱི་བཟོད་པས་ཁུབ་པ་གྲུབ་པ་བསྟན་ལ། གཤམ་ཏེ་ཞེས་པ་རྩ་བ་གཉིས་དང་གཤམ་
ཏེ་ཞེས་པའི་འབྲེལ་པས་བདེན་པར་བྱེད་ཀྱང་ཐ་སྟད་དུ་ངོ་བོ་ངེས་པ་རྟོགས་པས་མ་བཞག་པའི་དངོས་པོའི་ཚོས་
ཉིད་ཡིན་པ་བསྟན་ཏེ། ལྷགས་ཀྱི་བྱེད་པ་ནི་སྣང་པ་ངེས་པའི་རྒྱུ་ལས་མ་སྐྱེས་པའོ། །ལུང་གིས་སྐྱབ་པ་ལ་བཞི་
སྟེ། དངོས་པོ་བཅུ་ཀུན་རྫོབ་ཏུ་གནས་པ་དང་། དེ་ལ་བདེན་པས་སྟོང་པ་དང་། དོན་གཞན་དུ་འདོད་པ་དགག་
པ་དང་། དེས་ན་སྐྱུ་མ་ལྟ་བུར་གྲུབ་པའོ། །¹⁷⁰

以上のように [第1～62偈で] 勝義として無と立証してから世俗として有と立証することに論理と伝承 [理証と経証] の二つがあり、第一は「何故」つまり「それ故」という二句(63ab)と「上述の」という自註で [人為的に] 作られた恒常を否定した時、無常として成立するように見えるから、成立 [している物事] として分析に堪え、推理によって否定したなら分析に堪えないことで [物事は] 包括されていることを示している。「もし」で始まる本偈二句(63cd)と「もし」で始まる自註に関連して真実として無でも言語習慣として本体を確定して理解することで [實在論的に] 定義されない物事の法性を示している。そして「牽強付会のない」とは現れは確実な原因から生じないということである。伝承（アーガマ）による立証 [経証] は四つで、十の物事が世俗として存続すること、それは真実が空であること、他の対象を認めることの否定、それで幻のように成立することである。

以上のようにチャパは本偈と自註を合わせて巧みに概括している。ab句を實在論者たちが考案した存在論による恒常な実体を否定しても、無常な本体としては成り立つとする、これは自註やジャングン・ミパム註と共通する妥当な概括であ

¹⁶⁹ Blumenthal2004: Therefore, all entities are characterized only by conventionality. If one accepts them as ultimate, what can I do for them? (p.250) と don を ultimate 勝義と解釈している。これは私たちの解釈の一つに一致する。また p.313 で本文を 'di bdag とする。この校訂の根拠は不明。

¹⁷⁰ Bka'-gdams gsum 'bum phyogs bsgrigs: ISBN754093249X, v.6, p.489 この文献は大谷大学の三宅伸一郎先生に複写していただいた。心より感謝している。この複写によってこの小論がある。

る。ただし「無常として成立するように見えるから成立 [している物事] として分析に堪え」という文はやや特異に思われるが、今回は立ち入らない。

「世俗として有と立証すること」と述べるのは、師であるトルンパが『教次第』で「否定肯定すべきことなど何があろう」「肯定は邪世俗そのもの」「有あるいは無のいずれかを論理的に選択する論説であれば、辺見の大魔に捕らわれているから中道には全くほど遠い。なぜなら＜有なら必ず常見＞などと説かれているからだ」と述べる見解と異なり『自註』に添った妥当な解釈である。

cd句は、実在としては無でも言語習慣として本体を確定して捉えることが、存在論によって定義・規定された本質ではない物事の法性であるとしている。これも妥当な概括である。さらに「現れは確実な原因から生じないということである」という解釈は他に見られない斬新な言葉だが、これは実体・本質を持った確実な原因から生じるのではなく「ただ空なる物事から、空なる物事が生じるにすぎない」という『因縁心論』四偈と同じことを意味していて、上に見たようにそれがすなわち物事の法性なのであると解釈しておく。それは伝承、つまり経証を四つに分類した中の最後「幻のように成立すること」つまり如幻説であることを示唆しているようにも見える。

以上の注釈からチャパの偈頌の読みを想定するのは無意味だろう。チャパが「幻のように成立すること」と解釈した自註引用の『象勇経』はこう説く。

何以故。如來演說一切諸法猶如幻性。如幻性者即是不實。¹⁷¹

བཅོམ་ཐུན་འདས་ཀྱིས་ཆོས་ཐམས་ཅད་ནི་སྤྱི་མཐོང་པོ་ཉིད་དོན་ཞེས་བསྟན་པའི་སྒྲུང་དུ་སྟེ།
སྤྱི་མ་ཉུ་བུ་གང་ལགས་པ་དེ་ནི་མ་མཆིས་པ་ལོ། | [一郷200頁、中華62巻、940頁]

世尊が「一切法は幻の本質である」と説かれている。

ゆえに幻のような何か。それは実在しない。

◎9.むすび

63偈テキストは『教次第』の三つの引用中の二つと『ジャングン・ミパム註』、カトク本『ニンマ・カマ』所収『中観莊嚴論』以外一致して一郷先生の校訂を支持していた。『教次第』のテキストは『自註』と異なる意味であるから、明らかな誤写、あるいは書き換えである蓋然性が高い。『ニンマ・カマ』所収本は、テキスト自体が大いに乱れていることから、読みも『ジャングン・ミパム註』に基づいて訂正されたと推測される。『ジャングン・ミパム註』の読みは自注と一致するが、敢えてこの読みでなければならない理由が今は見つからない。

¹⁷¹ 大正17巻784頁下；中華18冊596頁下

◎2.註43で言及した¹⁷² ように松本史朗氏のテキスト訂正は誤読に基づく誤りである。以上によって63偈の一郷先生の校訂は妥当である。

63偈の意味は、諸存在論を論理によって破壊する増益断除・破邪顕正の後で、私たちの経験する世俗を説明するものである。それは世間の言い慣わし通りの幻の本質・本体・意味を、物事をそのまま認める。物事は例えば火という本体を熱さという本質によって、呼び倣わされてきた言葉遣いに従って「火」と記号付けられ、仮設され、名指されて幻の本質・本体・意味を持った法として認識される。これが中観の存在論であり、認識論であり、縁起・空・仮設にほかならない。

『中観莊嚴論自註』は、仮設論・幻の本質に矛盾しない限り対象作用、つまり論理学を認めただけで論理学によって中観の仮設論を変更していない。

『蓮華戒釈』は『量評釈疏』及び『量評釈』の論理学を『中観莊嚴論自註』以上に過剰に導入し、『中観莊嚴論』と異なった対象、世俗を想定している。

『教次第』も『蓮華戒釈』に準じた対象、世俗を想定している。『チャパ註』は『中観莊嚴論自註』に添った妥当な解釈で、師の『教次第』と異なる。

『タルマリンチェン覚書』は『中観莊嚴論』を諦空説と呼ばれるゲルク的帰謬派見解によって読み変えている。ab句は中観的増益断除とし、cd句は論理学的に世俗認識基準の肯定と註釈する。don を外界対象、もしくは勝義と解釈する。

そのゲルク的帰謬派見解は自ら八つの特徴を掲げる。今回、問題としたのは、その「言い慣わしとしても自相を認めない」と、八つの特徴ではなく他派から指摘される「柱は柱が空なのではない、柱の実在が空なのである」である。後者が諦空説と呼ばれる所謂「穏健な実在論」である。問題となる自相にはチベットで三つの用法がある。インド以来アビダルマ用法と論理学用法は区別され、チベットで中観用法が考案された。それらは固有の特性、弁別の特徴であるという点で、意味の中核は同じである。論理学用法は対象作用を意味し勝義の存在である。アビダルマ用法は共相の対立概念としての固有の特性、弁別の特徴である。中観派用法は勝義分析に耐えて成立するものに自相実在と呼ぶことである。これはインド撰述文献に発見できないのでジェ・ツォンカパの考案と見られる。

『順正理論』で有部は「自相成立」を「固有の特性が実在すること」という意味で積極的に主張する。それは『クシャ論』でも暗示される。月称菩薩はその「自相実在」を否定するが、言葉遣いとしては自相を否定しない。ジェ・ツォンカパが言葉遣いとしても自相を否定するのは、自相のアビダルマ用法を論理学用法を持ち込んで解釈していることが予測されるが確証はない。『クシャ論』と『四百論註』から「自相実在」の原語は *siddha-svalakṣaṇa* と確定された。

¹⁷² 松本1986、183頁でテキストを 'di bdag と訂正している。

寂護父子を如幻派と解釈する説はインドで当初からあった。呼称は後の成立としても、原義であり、意味は現空双運であった可能性が高い。一部の新訳伝承では、この解釈を批判し、『中観莊嚴論』が読み替えられた。

『ジャングン・ミパム註』は、以上全てを正確に解釈し、高度な意味を掘り下げた奇跡的な優れた注釈である。

以上の結果から、三論の二諦相即、天台の三諦円融、華嚴の事理円融などのような建立、つまり肯定判断するインド中観説は無かったといった説などインド・チベットの中観に関するいくつかの定説は、多少修正・再検討しなければならないだろう。その際、今まで殆ど考慮されたことのないニンマ文献が重要となる。それは明瞭に示せたと思う。

より重要なことは縁起・此縁性の意味である。63偈の意味によって縁起・此縁性について、やや新しい視点を提示できたように思う。「仏教は縁起である」とインド以来言われ続けてきた。その重要さ、深淵さが、やっと見えてきた。

この縁起と幻の存在論は、西洋思想の基盤となってきた本質主義の問題を指摘し存在論・認識論・認知言語学などに示唆を与える¹⁷³と思われる。

例えば『メノン¹⁷⁴』でソクラテスは他所からきた青年メノンに「徳が教えられるか？」と問われ、逆にメノンに「徳とは何か？」と聞き返す。メノンは徳の用法を慣用に従って正しく列挙する。これにソクラテスは満足せず、こう言う。

それらの徳はすべて、ある一つの同じ相（本質的特性）をもっているはずであって、それがあからこそ、いずれも徳であるということになるのだ。この相に注目することによって、「まさに徳であるところのもの」を質問者に対して明らかにするのが、答え手としての正しいやり方というべきだろう。

この相、あるいは本質的特性という概念・意味は、私たちが検討してきた自相や自性と呼ばれる概念に対応する。それは還元不可能な本質追求であると中観者たちが指摘してきたもの、あるいは、少なくともその意味射程に収まる概念である。それに異論はないだろう。このソクラテス説は本質・概念規定とも、定義とも解釈される。これが恣意的な存在論・形而上学によって改変された定義として中観派によって否定されることも明白である。

西洋ではこのようにソクラテスが言葉の慣用を否定し本質を追究して以来、クリプキ『名指しと必然性¹⁷⁵』に至っても本質を追究し、やっと20世紀になってハ

¹⁷³ 黒崎宏先生、星川啓慈先生の一連の著作、マチウ2003などにそれがみられる。驚くべき核心的な指摘が石飛道子『龍樹と語れ！』大法輪閣、2009、233頁以下でなされている。

¹⁷⁴ 藤沢令夫 訳『メノン』岩波文庫、1994、13頁以下、144頁以下。上の引用も本書。

¹⁷⁵ Blackwell ed., pp.119ff.; 八木沢敬 訳『名指しと必然性』産業図書、1985、141頁以下

イデガーやウィトゲンシュタインが疑問視し始めたばかりのように見える。それに対して仏教の存在論である縁起・空は、その問題を明解に解決し認識論・存在論的に矛盾なく説明できる整合性のある理論を明示しているからである。

最後に始めの問い「この知覚・経験・現象は何か？」に戻ろう。『中観莊嚴論』の答えは第64偈に明白である。「ただ分析考察せず受容すべき」本質であり、「生起し滅する性質を持つ」縁起・空の存在・認識であり、習わし・為来りの「対象作用」と矛盾しない物事である。「何か？」という問いは、慣用としての「幻の本質」を問うなら正しく、実在や真実としての「真の本質」を問うなら妄想・戯論なのである。「真の本質」を問うことは確固とした本質が存在するといった無明・有身見に基づく誤った問いに他ならない。それ故「真の本質」は「言語習慣としても存在しない」などと言われ、「幻の本質」の指標として「対象作用」が導入されたと思われる。「言語習慣として存在する」あるがままの虚ろな物事は、以上のような「幻の本質」を持つものに他ならないのである。¹⁷⁶

僧侶

Monk, Japan

¹⁷⁶ ニンマの諸先生の御恩は言葉にならない。石飛道子先生、法友現銀谷史明氏に多くの助言を頂いた。文献の閲覧にあたっては東洋文庫と大正大学図書館を利用させて頂いた。辛嶋静志先生、望月海慧先生の御慈悲により拙論を掲載させて頂いた。深く深く敬意と感謝を捧げる。

『中観莊嚴論』註は、他に以下が確認できたが今回は参照できなかった。

bcom ldan rig pa'i ral gri (1227-1305): TBRC: W1CZ1041, v.1, pp.567ff.

ニンマのmdo sngags chos kyi rgya mtsho (1903-1957): TBRC: W19289.

シッキム・ドトプチェン寺のslob dpon theg mchog(1957生): TBRC: W30404.

以下は要義である。

bcom ldan rig pa'i ral gri: W00EGS1017426, v.5, pp.697-8.

Bka'-gdams gsun 'bum phyogs bsgrigs: ISBN9787540934316, v.52, pp.451~3.

『パンタンマ目録』に「dbu ma rgyan gyi brjed byang slob dpon bkra shes kyes mdzad pa / bam po bcu /」(ISBN7105058633, 55頁)とあり、この出版本に批判を加えた川越英真『dKar chag 'Phang thang ma』2005、註172で「NS.2928に対応する『中観莊嚴論』忘備録で、著者 bkra shis の名はKP.801にも出るが人物は特定ができない」とされる通りである。NS.2928は西岡祖秀「『プトゥン仏教史』目録部索引III」『東京大学文学部文化交流研究施設研究紀要』6, 1983 の西岡番号。KP.801は『パンタンマ目録』の川越番号で同じ bkra shis 著『菩薩戒20頌註』である。『中観莊嚴論忘備録』は KP.785。以下も同じことを述べるが、『パンタンマ目録』が典拠となっている。『チョンデン・リクレル目録』: TBRC: W00EGS1017426, v.1, p.248. 『プトゥン史』NS.2928: 大谷E-text, 238a; ACIP-E-text, 207a. 『mkhas pa'i dga' ston』: Vajra Vidya Library 2003, p.402.

以上より『パンタンマ目録』の『中観莊嚴論忘備録』に関する本文の信憑性は高く保証され、9世紀以前にチベット撰述10巻本の『中観莊嚴論忘備録』があった可能性は高い。